

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Metafísica



TESIS DOCTORAL

**La facultad de juzgar reflexionante en el sistema de la razón
pura**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Antonio Miguel López Molina

Madrid, 2015

TF
1984
0.8

Antonio Miguel López Molina



x-53-204275-0

LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA DE LA RAZON PURA

Departamento de Metafísica
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1984



BIBLIOTECA

Colección Tesis Doctorales. Nº 68/84

© Antonio Miguel López Molina
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1984
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-12021-1984

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE
EN EL SISTEMA DE LA RAZON PURA

TESIS PRESENTADA POR ANTONIO MIGUEL
LOPEZ MOLINA, BAJO LA DIRECCION DEL
CATEDRATICO DE TEORIA DEL CONOCIMIEN
TO, DOCTOR SERGIO RABADE ROMEO, PA-
RA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR.

Madrid, 24 de Abril de 1982

Quiero agradecer al Dr. D. Sergio Rábade

Romeo, director de este trabajo, el estímulo constante y el decidido apoyo que le prestó siempre durante estos años; de los aciertos que pudieran existir en él, es el responsable más directo. Y quiero asimismo dejar constancia de las facilidades prestadas por todos mis compañeros del Departamento de Metafísica para ultimar su redacción, y de la deuda contraída con el Dr. D. José M^a Artola Barrenechea, cuya orientación y ayuda bibliográfica han sido decisivas en la culminación de esta investigación. Por último, no puedo menos de mencionar a mis alumnos de la promoción de 1980, que "sufrieron" en sus tres últimos cursos la gestación de este trabajo. A todos ellos, mi agradecimiento más sincero.

1. The first part of the document is a list of the names of the members of the committee.

A mis padres

LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE

EN EL SISTEMA DE LA RAZON PURA

"Hier sah ich meine disparatesten
Beschäftigungen nebeneinander gestellt,
Kunst- und Naturerzeugnisse eins be-
handelt wie das andere, aesthetische
und teleologische Urteilskraft er-
leuchteten sich wechselsweise...Mich
freute, dass Dichtkunst und vergleichen-
de Naturkunde so nah mit einander
verwandt seien, indem beide sich der-
selben Urteilskraft unterwerfen"
(GOETHE, Naturwissenschaftliche Hefte)

III

LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE EN EL SISTEMA DE LA RAZON PURA

	Págs.
INTRODUCCION	1
PRIMERA PARTE: <u>EL SISTEMA DE LA RAZON PURA: SOBRE LOS FUNDAMENTOS EPISTEMOLOGICOS DE UNA "CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR"</u>	19
I. <u>EL SISTEMA DE LA RAZON PURA</u>	20
I.1. INTRODUCCION (SOBRE LA FILOSOFIA: CRITICA Y SISTEMA)	21
I.2. EL SISTEMA DE LA FILOSOFIA	24
1. Sobre la división de la filosofía	24
2. La experiencia como sistema	28
I.3. EL SISTEMA DEL ESPIRITU	34
1. Introducción de la facultad de juzgar en el sistema de la razón pura: El problema	35
2. Introducción de la facultad de juzgar en el sistema de la razón pura: Su justificación	40
II. <u>LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE</u>	51
II.1. INTRODUCCION: EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA PARTICULAR	52
II.2. PRIMER NIVEL DE SOLUCION: EL USO REFLEXIONANTE DEL PENSAR	55
1. El entendimiento como objeto de la razón	56
2. Las ideas como esquemas y como máximas	57
3. La unidad sistemática como objetivo primordial de la razón	58
4. Validez de los principios de la razón	65
II.3. SEGUNDO NIVEL DE SOLUCION: EL USO REFLEXIONANTE DEL JUZGAR	67
1. La facultad de juzgar determinante	68
A. Facultad de juzgar determinante teórica	68
B. Facultad de juzgar determinante práctica	69
2. La facultad de juzgar reflexionante	73

IV

III. <u>LA TECNICA DE LA NATURALEZA: EL PRINCIPIO DE FINALIDAD</u>	84
III.1. NATURALEZA DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD	85
III.2. LA TECNICA DE LA NATURALEZA	91
1. Técnica formal: representación estética	92
2. Técnica real: representación teleológica	94
III.3. UNIDAD DE LA REPRESENTACION ESTETICO-TELEOLOGICA	98
 SEGUNDA PARTE: <u>LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE</u>	
A. <u>LA FACULTAD DE JUZGAR ESTETICA</u>	102
I. <u>EL JUICIO DE GUSTO: SUS CARACTERISTICAS</u>	104
I.1. EL JUICIO DE GUSTO ES ESTETICO	105
I.2. EL JUICIO DE GUSTO ES CONTEMPLATIVO	111
1. El interés en el sentimiento estético	113
2. Lo agradable, lo bueno, lo bello	116
3. Lo bello: una satisfacción desinteresada	119
4. Del desinterés al formalismo	121
5. La idealidad del principio de finalidad	122
6. La finalidad sin fin: una expresión particular del idealismo de la finalidad	125
I.3. EL JUICIO DE GUSTO ES UNIVERSAL Y NECESARIO	131
1. Universalidad subjetiva y universalidad objetiva	132
2. La universal comunicabilidad subjetiva	134
3. La validez ejemplar del juicio de gusto	137
II. <u>EL JUICIO DE GUSTO: SU JUSTIFICACION</u>	144
II.1. SENTIDO DE UNA DEDUCCION DE LOS JUICIOS DE GUSTO	145
II.2. PRIMERA ETAPA DE LA DEDUCCION: EL SENTIDO COMUN COMO PRINCIPIO	152
II.3. SEGUNDA ETAPA DE LA DEDUCCION: EL SENTIDO COMUN COMO FACULTAD	157
II.4. TERCERA ETAPA DE LA DEDUCCION: LA ANTINOMIA DEL JUICIO DE GUSTO	167
II.5. REFLEXIONES FINALES	175

V

III. <u>EL JUICIO DE GUSTO: SU APLICACION. SUS LIMITES</u>	180
III.1. BELLEZA Y SUBLIMIDAD	182
1. Lo bello y lo sublime	183
2. Sublime matemático y sublime dinámico	187
A. Sublime matemático	188
B. Sublime dinámico	196
3. Reflexiones finales	199
III.2. GUSTO Y GENIO	202
1. Sobre la noción de arte bello	202
2. El genio y la creación artística	205
III.3. ESTETICA Y MORALIDAD	213
1. La belleza como expresión de la moralidad	214
2. La belleza como disposición a la moralidad	220
3. La belleza como símbolo de la moralidad	226
B. <u>LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLOGICA</u>	239
I. <u>EL JUICIO TELEOLOGICO: SUS CARACTERISTICAS</u>	240
I.1. SOBRE LOS JUICIOS TELEOLOGICOS	242
1. Los juicios materiales subjetivos	243
2. Los juicios formales objetivos	247
3. Los juicios teleológicos materiales objetivos	250
I.2. LOS SERES ORGANIZADOS	254
I.3. SOBRE EL MODO DE JUZGAR LOS SERES ORGANIZADOS	264
II. <u>EL JUICIO TELEOLOGICO: SU JUSTIFICACION</u>	273
II.1. REPRESENTACION DE LA ANTINOMIA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLOGICA	277
II.2. PRIMER NIVEL DE SOLUCION: AMBOS PRINCIPIOS SON REGULATIVOS	284
II.3. SEGUNDO NIVEL DE SOLUCION: LA HIPOTESIS DE UNA CAUSA INTELIGENTE	292
II.4. CRITICA A LOS SISTEMAS DOGMATICOS SOBRE LA FINALIDAD	298
II.5. TERCER NIVEL DE SOLUCION: LA HIPOTESIS DEL ENTENDIMIENTO ARQUETIPICO	303
II.6. CONCLUSION: SUBORDINACION DE LOS PRINCIPIOS MECANICOS A LOS PRINCIPIOS TELEOLOGICOS	314

VI

III. <u>EL JUICIO TELEOLOGICO: SU APLICACION. SUS LIMITES</u>	328
III.1. TELEOLOGIA Y CIENCIA NATURAL	331
1. La teleología como crítica	331
2. Sobre el origen de los seres vivos	332
III.2. TELEOLOGIA Y ANTROPOLOGIA	337
1. La naturaleza como un sistema teleológico completo	337
2. El hombre como fin último (<u>letzten Zweck</u>) de la naturaleza	340
3. El hombre como fin final de la creación (<u>Endzweck der Schöpfung</u>)	343
III.3. DE LA TELEOLOGIA A LA TEOLOGIA. SUBORDINACION DEL AMBITO DE LA NATURALEZA AL AMBITO DE LA LIBERTAD	345
1. La Teología física. Sus insuficiencias	347
2. La Teología moral. Primer paso: El fin final de la creación	349
3. La Teología moral. Segundo paso: El hombre como "ser" digno de ser feliz	352
4. Ventajas de la Teología moral	357
III.4. SOBRE EL ESTATUTO EPISTEMOLOGICO DE LA PRUEBA MORAL	360
1. Imposibilidad de una demostración teórica de la existencia de Dios	361
2. Dios, como objeto de conocimiento, pertenece a la fe racional	363
3. El acuerdo naturaleza-libertad	370
CONCLUSION: EL USO REFLEXIONANTE COMO USO CRITICO	375
BIBLIOGRAFIA	380

VII

ABREVIATURAS Y TRADUCCIONES UTILIZADAS

<u>Dissertatio</u>	<u>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio.</u> La "Disser-tatio" de 1770. Sobre la forma y los prin-cipios del mundo sensible y del inteligible. Introducción por R. Ceñal, S.J., C.S.I.C., Madrid, 1961
<u>K.r.V.(A y B)</u>	<u>Kritik der reinen Vernunft.</u> Crítica de la razón pura. Prólogo, traducción, notas e índices de P. Ribas. Alfaguara, Madrid, 1978.
<u>Prolegomena</u>	<u>Prolegomena zu einer jeden künftigen Meta-physik, die als Wissenschaft wird auftreten können.</u>
<u>G.M.S.</u>	<u>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.</u> Fun-damentación de la metafísica de las costum-bres. 3ª edición. Traducción de M. García Morente. Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1967.
<u>K.p.V.</u>	<u>Kritik der praktischen Vernunft.</u> Crítica de la razón práctica. Traducción de E. Miñana Villagrana y M. García Morente. Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1975.
<u>K.U.</u>	<u>Kritik der Urteilskraft.</u> Crítica del Juicio. Traducción de M. García Morente. Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1977.
<u>E.E.</u>	<u>Erste Einleitung in die Kritik der Urteils-kraft.</u> La Filosofía como un Sistema. Primera Introducción a la "Crítica del Juicio". Traducción de A. Altman, Juárez editor, Buenos Aires, 1969

I N T R O D U C C I O N

La reflexión kantiana sobre Estética y Teleología surge como consecuencia del descubrimiento de un abismo existente en su sistema de filosofía, en el que conocimiento teórico y conocimiento práctico quedaban absolutamente separados, sin posibilidades de enlace. Puesto que la Filosofía como Sistema tiene que dar cuenta de la integridad de lo real, se hacía preciso buscar una solución que hiciese posible el tránsito (Uebergang) - de los principios de la naturaleza (filosofía teórica) a los principios de la libertad (filosofía práctica). Tal va a ser la tarea de la Crítica de la facultad de juzgar que va a tomar como objeto de investigación aquellos objetos de la naturaleza que caen bajo la jurisdicción del uso particular del entendimiento (besondere Verstandesgebrauche) y que, por tanto, quedaron marginados de la investigación llevada a cabo en la Crítica de la razón pura. En esta nueva investigación se abandona el ámbito de lo general, de lo estático, de lo inorgánico, de lo regido por las leyes de la física newtoniana, para dirigirse hacia una comprensión dinámica, viva, de la realidad. Este nuevo espacio va a estar regido por leyes biológicas, y como tales, particulares, contingentes y empíricas: es el reino de la Naturaleza particular (besondere Natur). Pero, ¿por qué el estudio de la Naturaleza particular deviene una teoría estética y una cuestión teleológica? ¿cuáles son los problemas que han llevado al sistema kantiano a tal desenlace?

I. GENESIS Y ESTRUCTURA DE LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR.

Tal como ha llegado a nosotros la tercera crítica kantiana consta de dos partes simétricas -"Crítica de la facultad de juzgar estética", "Crítica de la facultad de juzgar teleológica"-, una Introducción y un Prólogo. Fue publicado por

primera vez en 1790, existiendo aún dos ediciones en vida del autor (1793 y 1799). Sin embargo, la concepción primigenia de la obra respondía a un plan bastante distinto. Resulta obligado, pues, analizar el itinerario recorrido por Kant hasta su versión definitiva. Según G. Tonelli, el orden de redacción de esta obra debió ser el siguiente:

1. Analítica de lo Bello.
 2. Deducción de los juicios estéticos puros.
 3. Dialéctica de la facultad de juzgar estética.
 4. Primera Introducción: La Filosofía como un sistema.
 5. Analítica de lo Sublime.
 6. Crítica de la facultad de juzgar teleológica.
 7. Segunda Introducción.
 8. Prólogo.
- (1)

La primera reflexión que podemos hacer sobre esta ordenación de textos es el primigenio interés de Kant por las cuestiones estéticas bajo el prisma de una "Crítica del gusto" y en segundo lugar a la importancia de la Introducción no publicada ya que, después de ella, surgen nuevos temas: el problema de lo sublime (2) y el problema de la naturaleza orgánica.

Antes de entrar en la composición misma de esta obra que se fragua de 1787 a 1790, vamos a analizar brevemente cómo entendió Kant las cuestiones de estética y teleología hasta ese año.

El primer acercamiento a la estética lo constituye su obra Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (1764), constituido a base de unas reflexiones psicológico-antropológicas sobre costumbres, usos, anécdotas, etc., en las que se mezcla el ensayo moral y la apreciación estética. En ella se advierte la influencia de los pensadores ingleses, especialmente E. Burke (1729-1797), del cual va a tomar para siempre su concepción sobre

lo sublime. Asimismo se percibe ya una característica propia de su obra posterior: el gusto no se puede expresar mediante conceptos.

Un segundo paso en el itinerario estético kantiano es preciso cifrarlo en la famosa nota de la Crítica de la razón pura en su primera edición (1781), modificada en su segunda edición (1787).

"Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra 'estética' para designar lo que otros denominan crítica del gusto. Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por el crítico Baumgarten. Esa esperanza consistía en reducir la consideración crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de creencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes (principales), meramente empíricas, y, consiguientemente, jamás pueden servir para establecer(determinadas) leyes a priori por la que debieran regirse nuestro juicio de gusto. Es éste, por el contrario el que sirve de verdadera prueba para conocer si aquéllas son correctas. Por ello es aconsejable (o bien) suprimir otra vez esa denominación y reservarla -- para la doctrina que constituye una verdadera ciencia (con lo que nos acercamos, además, al lenguaje y al sentido de los antiguos, entre los cuales era muy conocida la división del conocimiento en $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ καὶ νοητικὴ), (o bien compartió ese nombre con la filosofía especulativa y entender por estético, parte en sentido trascendental, parte en sentido psicológico)" (3).

Hemos puesto entre paréntesis los añadidos de la segunda edición. Podemos así observar que en 1781 Kant niega la posibilidad de una Estética enmarcada en el seno de la filosofía trascendental; sin embargo, a partir de las anotaciones de 1787 - podemos afirmar que el filósofo de Königsberg sospecha que puede existir un ámbito de la filosofía crítica que pertenezca a las reflexiones estéticas.

Por su parte, el principio de finalidad fue ya objeto de atención en su obra Historia general de la naturaleza y teo-

ría del cielo (1755), en la que demuestra que a causa de los límites de nuestras facultades no nos podemos explicar la producción del menor ser organizado si utilizamos el mismo método de explicación que para los cuerpos celestes y sus movimientos. Es necesario, pues, usar la noción de finalidad, pues si lo hacemos correctamente, es decir, desde el punto de vista del entendimiento finito, no cometeremos ningún abuso con los derechos de la ciencia (4). Asimismo en el Unico argumento para demostrar la existencia de Dios (1762), después de señalar los vicios lógicos en los que el filósofo puede caer en todas aquellas demostraciones que partan de una postulación de la finalidad del Universo, nos precisa, sin embargo, la eficacia práctica que puede tener tal argumento, muy adecuado a los intereses de la sana razón (5).

Pienso que es también digno de señalar en este recorrido "teleológico" el último párrafo de la Dissertatio, en el que se nos habla de los principios de conveniencia: "Llamo principios de conveniencia las reglas del juicio, a las que nos sometemos gustosamente y en las que nos instalamos como si fueran axiomas, tan sólo por la razón de que si nos apartamos de ellas, no será permitido a nuestro intelecto casi ningún juicio de objeto alguno dado" (6).

Kant cita tres principios de esta clase:

1. En el Universo todo se hace según un orden de naturaleza.
2. No se han de multiplicar los principios sin necesidad.
3. Nada en la materia nace o perece, ya que todos los cambios del mundo afectan únicamente a su forma.

Como veremos en su momento, estos principios adelantan las máximas de la razón en su uso hipotético que a su vez anuncia las máximas de juzgar reflexionante.

Es obligado valorar ahora el principio de finalidad en la Crítica de la razón pura. Lo más importante que hay que decir de ello es su exclusión de la deducción de los conceptos puros del entendimiento, y por otro lado su difusa aparición bajo los principios de homogeneidad, especificación y continuidad como propios de la razón en su uso hipotético.

Ahora bien, el antecedente más claro de la importancia de la teleología en la Crítica de la facultad de juzgar es preciso cifrarlo en su pequeño escrito Ueber den Gebrauch teleologischen Prinzipien in der Philosophie (1788), el cual apareció como respuesta de Kant a los artículos publicados por G. Foster en el "Mercurio alemán" entre Octubre y Noviembre de 1786. Este último defendía contra Kant la posibilidad de explicar el origen de las criaturas vivas a través de causas físicas ~~de~~ orden geológico. La respuesta kantiana es terminante: el verdadero método de la Ciencia natural debe ser la explicación mecánica, sin embargo, tal método no basta para el estudio de los seres organizados, por lo que en la ciencia natural es preciso explicación mecánica y explicación teleológica. Como veremos, es la tesis que va a mantener en la "Crítica de la facultad de juzgar teleológica" (7).

La mayoría de los estudios de Kant están de Kant es tán de acuerdo en afirmar que la génesis de la "Crítica del gusto" hay que cifrarla en la carta a Reinhold del 28-XII-87, cuyo párrafo más importante decía así:

"(...) cuando alguna vez no sé bien cómo organizar el método de investigación sobre un objeto, no tengo más que volver la vista a aquella anotación general de los elementos del conocimiento y de las facultades del espíritu que les corresponden, para recibir aclaraciones que no esperaba. Así me ocupo ahora de la Crítica del gusto con cuya ocasión se descubre otra clase de principios a priori que los descubiertos hasta ahora, pues las facultades del espíritu son tres: facultad de conocer, sentimiento del placer y displacer y facultad de desear. Para la primera he encontrado los principios a prio-

ri en la Crítica de la razón pura (teórica); para la tercera en la Crítica de la razón práctica. Los estoy buscando también para la segunda, y, aunque antes pensaba que era imposible encontrarlos, sin embargo, lo sistemático que el análisis de las facultades hasta aquí me ha hecho descubrir en el es píritu humano, y que me proporcionará para el resto de mi vida, materia bastante para admirar y aún en lo posible para fundamentar, me ha puesto en el camino, así es que ahora reconozco tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus prin cipios a priori que se pueden enumerar. Se puede - también determinar con seguridad la extensión de - los conocimientos posibles de esa manera: son esas partes la filosofía teórica, la teleología y la fi losofía práctica, de las cuales, desde luego, la de en medio se encuentra la más pobre en fundamento de determinación a priori. Esta bajo el título de Crítica del gusto, pienso que estará acabada en ma nuscrito, aunque no en la impresión, para la Pascua de Resurrección"(8).

A partir de esta carta podemos afirmar sin mucho te mor a equivocarnos que la primigenia Crítica del gusto la consti- tuyen aquellos pasajes de la Crítica de la facultad de juzgar en los que estudia el juicio de gusto, esto es, la "Analítica de lo Bello" y la "Deducción de los juicios estéticos puros" que corres- ponden, según la ordenación de G. Tonelli, a los dos primeros tex tos redactados por Kant.

Que estos textos son los más antiguos nos lo puede indicar también el hecho de que en ellos la finalidad juega un pa pel muy poco relevante: sólo aparece, bajo la forma de una finali- dad sin fin, en el tercer momento de la "Analítica de lo Bello". De ello concluimos que en este primer estadio de su investigación, Kant no había entrevisto aún claramente la relación Sentimiento de placer y displacer-facultad de juzgar-principio de finalidad.

La segunda observación que nos sugiere la carta es la admiración de Kant por la noción de sistema, como ideal que es necesario alcanzar en una concepción completa de la realidad. Este ideal viene posibilitado por la estructura misma de nuestro espíri

tu: su despliegue a través de las tres facultades modélicas (facultad de conocer, facultad de desear y sentimiento de placer y displacer) dará lugar a las tres partes de la filosofía: teórica, práctica y teleológica. El sistema del espíritu y el sistema de la realidad coinciden.

Ahora bien, ¿cuándo convierte Kant la Crítica del gusto en Crítica de la facultad de juzgar? Creemos que ello sucede en el momento en que desarrolla la antinomia del gusto, esto es, la dialéctica de la facultad de juzgar estética, tercer estadio de constitución de la obra, según G. Tonelli. Es aquí, precisamente, donde por primera vez, atisba la relación, antes mencionada, entre sentimiento de placer y displacer-facultad de juzgar-principio de finalidad. Quizá el texto que más claramente nos proporcione este tránsito sea el siguiente:

"Que hay tres clases de antinomias, ello tiene su fundamento en que hay tres facultades de conocer: entendimiento, facultad de juzgar y razón, cada una de las cuales (como facultad de conocer su perior) debe tener sus principios a priori, pero la razón, en cuanto juzga sobre esos principios - mismos y sobre su uso, exige sin cesar, relativamente a ellos solos, para lo incondicionado dado, lo incondicionado, que, sin embargo, no se deja nunca encontrar, si se considera lo sensible como perteneciente a las cosas en sí mismas, y si no se pone más bien bajo él, considerado como mero fenómeno, algo suprasensible (el inteligible sustrato de la naturaleza, fuera de nosotros y en nosotros), - como cosa en sí misma. Entonces hay: 1ª Una antinomia de la razón, en consideración del uso teórico del entendimiento, hasta en lo incondicionado para la facultad de conocer. 2ª Una antinomia de la razón en consideración del uso estético de la facultad de juzgar para el sentimiento de placer y displacer; 3ª Una antinomia, en consideración del -- uso práctico de la razón, legisladora en sí misma para la facultad de desear, en cuanto todas esas facultades tienen sus principios superiores a priori, y, según una exigencia inevitable de la razón, deben incondicionalmente, según esos principios, - juzgar y poder determinar su objeto" (9).

La inflexión que produce la redacción de esta parte de la obra en el pensamiento kantiano consiste en lo siguiente: mientras que en la *Analítica de lo Bello* sólo se habla de imaginación y entendimiento en relación al Sentimiento de placer y -displacer, aquí claramente se pone en relación el uso estético de la facultad de juzgar con aquél. Es en este momento, cuando Kant piensa, de nuevo, en una obra más amplia completamente simétrica a sus críticas anteriores y para ello escribe la llamada "Primera Introducción", esto es, Von der philosophie als einem System. En ella intenta encuadrar bajo la égida de la facultad de juzgar investigaciones sobre el juicio de gusto y sobre el juicio teleológico y todo ello, además, en su propio sistema de filosofía.

Los avatares históricos que sufrió este bello opúsculo de Kant fueron los siguientes: Una vez redactada, Kant nunca pensó publicarla, quizá por su "desproporcionada extensión"(10), quizá porque reflejaba una investigación en proceso y por tanto podía despistar al lector de la futura *Crítica*. Nos atrevemos a suponer que hubo dos razones que pesaron en el ánimo de Kant para su no publicación: primero, la ambivalencia con la que Kant trata en esta obra el principio de finalidad, en el sentido de que no se decide por su naturaleza lógica o trascendental; en --segundo lugar, el hecho de que en esta obra no parezcan temas tales como el Arte y lo Sublime, ayudaron también en el ánimo de Kant para su no publicación. Además, todas estas razones adquieren una relevancia mayor si las comparamos con la introducción publicada. De ésta sólo diremos que es uno de los textos más perfectos de la Historia de la filosofía universal.

Pues bien, aunque Kant nunca pensó publicarla se la dejó a J.S.Beck, para que le sirviese de ayuda en el resumen que sobre las tres Críticas estaba realizando. Beck extractó el manuscrito de Kant y su resumen pasó a formar parte de todas las ediciones de la obra de Kant realizadas en el S.XIX-Rosenkranz,

Schubert, Hartenstein, Kirchmann y Erdmann- bajo el título de --
Inmanuel Kants Kritik der Urteilskraft, S.H., Becks Auszug aus -
Kants ursprünglicher Entwurf der Einleitung in die Kritik der ---
Urteilskraft.(11)

Por su parte, J.S., Beck había dejado el manuscrito de Kant en testamento al profesor Francke de Rostock, permaneciendo aquél oculto hasta que W.Dilthey habló de su existencia." En Rostock, en la Biblioteca de la UNiversidad, existen siete cartas de Kant a Beck 1791-1792, y aquella Introducción a la Crítica de la Facultad de juzgar, que Kant había redactado para esta obra, - y la que no fue impresa, sino sustituida por una más corta"(12).

Una vez reencontrado, fue publicado, por primera vez por Otto Buck en 1914, pasando a formar parte del tomo V de las obras completas de Kant editadas por E. Cassirer: Inmanuel - Kants Werke 11 B.de, Berlin (1911- 1921). Es importante señalar -- que fue precisamente en la redacción de esta obra donde Kant se dio cuenta de la ambivalencia reflektierende und bestimmende -- Urteilskraft (13).

Como ya hemos indicado, después de esta obra, Kant redactó la "Analítica de lo Sublime" a partir de materiales que - habrá ido recogiendo a lo largo de sus lecturas de los críticos - ingleses y sus propias reflexiones, introduciéndola entre la -- exposición de los juicios sobre lo bello y su deducción, dando - lugar así a la primera sección de la obra definitiva: Analítica - del juicio estético.

Pues bien, constituida ya la primera parte de la - obra, la "Crítica de la facultad de juzgar estética" y habiendo - comprobado ya la posibilidad de hacer depender de la facultad de juzgar no sólo un principio de finalidad formal, sino también un principio de finalidad real(Primera Introducción), Kant acomete - la tarea de la redacción de la "Crítica de la facultad de juzgar teleológica". La dificultad de este paso es tal que Kant mismo lo

había negado en un texto perteneciente a la Dialéctica de la facultad de juzgar estética:

"La cualidad de la naturaleza de encerrar para nosotros ocasión de percibir la interna finalidad en la relación de nuestras facultades del es píritu, de juzgar ciertos productos de aquélla y de percibirla como una finalidad tal que deba ser declarada, por un fundamento suprasensible, necesaria y universalmente verdadera, no puede ser fin de la naturaleza, o, más bien, no puede ser juzgada por nosotros como tal, porque, de serlo, el juicio que por ello se determinara tendría por base una heteronomía, pero no, como conviene a un juicio de gusto, una autonomía, y no sería libre" (14).

Sin embargo, como hemos dicho antes, las conclusiones a las que llega Kant a partir de la primera Introducción le hacen emprender una "Crítica de la facultad de juzgar teleológica" que redacta en un tiempo récord ya que la comienza el 21 de Enero de 1790 y la acaba el 18 de Marzo. En ese momento escribe la Segunda Introducción y el prólogo acabando el manuscrito el 22 de Marzo.(15).

Creemos que lo más notable de esta segunda parte de la obra es la intrínseca relación entre facultad de juzgar-razón-principios empíricos, surgiendo todo ello de la misma fuente que la representación estética, esto es, de la facultad de juzgar reflexionante y su principio de finalidad. No obstante, Vleeschauwer piensa que aparte de esta intrínseca relación entre Estética y Teleología en el mismo sistema kantiano, es preciso también señalar causas externas de esa relación, tales como el influjo del ambiente espiritual de la época: "el fin de Kant era explicar el juicio estético y descubrir los principios a priori que lo gobiernan. Este juicio era tratado en la estética de la época de dos maneras: 1º como expresando un sentimiento de placer o displacer, 2º como disimulando una relación de finalidad con el hombre y con la organización de sus facultades"(16).

II. SOBRE LAS DISTINTAS INTERPRETACIONES DE LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZ- GAR.

La diversidad de interpretaciones que la Crítica de la facultad de juzgar ha sufrido a lo largo de su historia podemos agruparlas en torno a tres núcleos fundamentales:

1. Interpretación de la tercera Crítica kantiana - como una teoría estética. Mediante ella la Estética entra en el camino seguro de la ciencia. Pensamos que tiene su origen en H. Cohen, cuya obra Kants Begründung der Aesthetik, Berlín, 1889, es el primer intento serio de valoración de la Estética de Kant. En la línea abierta por H. Cohen hay que situar a V. Bach con su inmensa obra Essai critique sur l'esthetique de Kant, París, 1927, en la que el autor se enfrenta a la "Crítica del gusto" de Kant desde sus puestos psicológicos y polemiza con él. Cronológicamente es preciso citar después de V. Bach la tesis doctoral de Manuel García Morente que versó sobre la Estética de Kant y cuya parte más importante ha sido reeditada hace poco tiempo por Espasa-Calpe, Madrid, 1977. Por último, dentro de esta línea de interpretación estética son notables los trabajos de E. Moutsopoulos, Forme et subjectivité dans l'Esthétique de Kant, Aix-en-Provence, 1964; F. Coleman, The Harmony of reason, London, 1974; D. W. Crawford, Kant's Aesthetic theory, London, 1974 y P. G. Guyer, Kant and the claim of taste, London, 1979. Todos estos autores tienen en común el estudiar la Crítica de la facultad de juzgar desde el prisma de una Crítica - del gusto, que, como ya hemos indicado, fue la primera intención kantiana.

2. El segundo nivel de interpretación que admite - esta espléndida obra kantiana es entenderla como una epistemología de las ciencias sociales o de la vida, al igual que la Crítica de

la razón pura constituya la epistemología propia de las ciencias físico-matemáticas. Desde este punto de vista, adquiere todo su relieve e importancia la segunda parte de la obra: "Crítica de la facultad de juzgar teleológica". El punto de partida podríamos cifrarlo en Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung, Berlin, 1874. En esta línea aparecen los trabajos de Herman, I., Kants Teleologie, Budapest 1972, Marcucci, S. Aspetti epistemologici della finalit  in Kant, Firenze, 1972 y en España es obligado citar la obra de C. Flórez Miguel, Kant, de la Ilustración al socialismo, Salamanca, 1976.

3. Un tercer nivel de interpretación es entender la tercera crítica kantiana como un todo sistemático que tiene sentido en sí mismo y dentro del sistema de filosofía trascendental. La perspectiva que se adopta en este nivel es la misma que adoptó Kant al redactar la segunda introducción. Pienso que es la lectura más acertada, y a su vez, más difícil de sostener, ya que como hemos visto la génesis de la Crítica de la facultad de juzgar sufrió los suficientes avatares como para despistar incluso a un lector avezado en el sistema kantiano. Posiblemente, el punto de partida de este nivel interpretativo-la "Crítica de la facultad de juzgar" como parte del sistema de la razón pura- podemos ponerlo en el artículo de A. Dorner, Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen, en Kantstudien IV(1900), pp. 248-285. En esta línea están las magníficas obras de P. Heintel, Die Bedeutung der Kritik der aesthetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik, Bonn, 1970 y W. Bartuschat, Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft, Frankfurt am Main, 1972. Los tres trabajos tratan de buscar el lugar adecuado de la tercera crítica en el sistema kantiano. No obstante, es preciso aclarar que ninguno de los tres trabajos estudia en su totalidad la obra kantiana.

Pues bien, nuestra interpretación intenta instalarse en esta tradición de entender la Crítica de la facultad de juzgar como una parte fundamental del sistema de la razón pura, por lo que tenemos que reconocer que hemos tenido muy en cuenta la perspectiva de interpretación que el propio Kant nos muestra en la Introducción definitiva de su obra. Así pues, aún reconociendo la génesis de ella, la hemos obviado por mor de una lectura sistemática como si, efectivamente, las dos partes de la Crítica de la facultad de juzgar fuesen el despliegue perfecto de la Introducción, y por ende, como si toda ella fuese el fin último al que pretendía llegar la investigación kantiana.

Por todo ello, nosotros defenderemos dos tesis, - cuyo desarrollo dará lugar a las distintas partes de este trabajo:

1. La experiencia como sistema, ideal al que aspira el criticismo kantiano, sólo será posible gracias a la puesta en práctica de la facultad de juzgar reflexionante, la cual introduce las distintas partes de la filosofía (realidad) y el espíritu en un todo sistemático.

2. El ejercicio de la facultad de juzgar reflexionante dará lugar a los juicios estéticos y teleológicos - que, pese a ser juicios reflexionantes, pertenecerán al ámbito de los juicios sintéticos a priori.

A partir de la primera tesis demostraremos la pertenencia esencial de la facultad de juzgar reflexionante al sistema de la razón pura, lo cual viene condicionado por tres factores -- principales: 1. Un factor subjetivo: el sistema del espíritu (Gemüt) necesita para la "constitución" completa de la realidad -

una facultad distinta del entendimiento^y de la razón, pero que, a su vez, opere de forma análoga. 2. Un factor objetivo: El sistema de la experiencia (realidad) necesita de una facultad que pueda - aplicar principios en el ámbito de la naturaleza particular el -- cual está regido por leyes empíricas que son contingentes para -- nuestro entendimiento finito. Tal facultad no puede ser ni el entendimiento, que tiene como su objeto propio la naturaleza en general, ni la razón que lo tiene en la libertad, pues si éstas lo - intentasen se perderían en el reino de lo trascendente. 3. Un tercer factor que podríamos calificar de subjetivo-objetivo, esto es, trascendental. Existe un principio que no pertenece ni al entendi-miento ni a la razón, sino a la facultad de juzgar (reflexionante) por medio del cual esta facultad se puede convertir en "legisladora" en ese ámbito de objetos que cae fuera de las legislaciones - del entendimiento y de la razón. El desarrollo de todos estos problemas dará lugar a la primera parte del trabajo: El sistema de - la razón pura.

El desarrollo de la segunda tesis nos obligará a - demostrar que los juicios reflexionantes son universales y necesarios, esto es, pertenecen a la esfera de los juicios sintéticos a priori. Tal análisis lo llevaremos a cabo desde tres puntos de vista: 1. En un primer momento analizaremos descriptivamente tanto los juicios estéticos como los teleológicos. En esta descrip-ción (no aporética) iremos descubriendo la estructura misma de tales juicios. 2. En un segundo momento someteremos el juicio extraido del primer análisis a una deducción (justificación) que lo elevará al rango propio de juicio sintético a priori. 3. Una vez superada tal deducción aplicaremos tanto el juicio estético como el juicio teleológico a sus dominios pertinentes. Sin embargo, aunque nuestra disección analítica haya distinguido esos tres niveles, - somos conscientes de que los tres puntos de vista se coimplican - mutuamente.

Solamente después de haber llevado a cabo tal investigación podremos afirmar con seguridad que el lugar de la Facultad de juzgar reflexionante está en el Sistema de la razón pura.

- (1) TONELLI, G. La formazione del testo della Kritik der Urteils-kraft. Revue Internationale de Philosophie 8 (1954) p. 445.
- (2) Como veremos más adelante no existe una relación directa entre la redacción de la primera Introducción y la Analítica de lo Sublime. Sin embargo, sí es digno de resaltar el hecho de que esta problemática no estuviese incluida en la primitiva Crítica del gusto.
- (3) K.r.V., A 21, B 36 Anmerkung.
- (4) Vid. DELBOS, V., La philosophie pratique de Kant, PUF, 3^e édition, Paris, 1969, p.413.
- (5) Ibid.
- (6) Dissertatio & 30 (A K., II, 418)
- (7) Kant concluye así este análisis de los principios teleológicos:
 "Zwecke haben eine gerade Beziehung auf Vernunft, sie mag nun eine fremde, oder unsere eigene sein. Allein, um sie auch in fremder Vernunft zu setzen, müssen wir unsere eigene, wenigstens als ein Analogon derselben zum Grunde legen; weil sie ohne diese gar nicht vorgestellt werden können. Nun sind die Zwecke entweder Zwecke der Natur, oder der Freiheit, Dass es in der Natur Zwecke geben müsse, kann kein Mensch a priori einsehen; dagegen er a priori ganz wohl einsehen kann, dass es darin eine Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen geben müsse. Folglich ist der Gebrauch des teleologischen Prinzips in Ansehung der Natur jederseits empirisch bedingt. Eben so ~~wäre~~ es mit den Zwecken der Freiheit bewandt sein, wenn dieser vorher die Gegenstände des Wollens durch die Natur (in Bedürfnissen/und Neigungen) als Bestimmungsgründe gegeben werden müssten, um, bloss vermittelt der Vergleichung derselben unter ein-ander und mit ihrer Summe, ~~den~~ jene durch Vernunft zu bestimmen, was wir uns zum Zwecke machen. Allein die Kritik der praktischen Vernunft zeigt, dass es reine praktische Prinzipien gebe, wodurch die Vernunft a priori bestimmt wird, und die also apriori den Zweck derselben angeben. Wenn also der Gebrauch des teleologischen Prinzips zur Erklärungen der Natur, darum, weil es auf empirische Bedingungen eingeschränkt ist, den Urgrund der zweckmäßigen Verbindung niemals vollständig und für alle Zwecke bestimmen kann: so muss man ~~dieses~~ dagegen von einer reinen Zweckslehre (welche keine andere als die der Freiheit sein kann) erwarten, deren Prinzip a priori die Beziehung einer Vernunft überhaupt auf das Ganze aller Zwecke enthält und nur praktisch sein kann. Weil aber eine reine praktischen Teleologie, d.i., eine Moral, ihre Zwecke

in der Welt wirklich zu machen bestimmt ist, so wird sie deren Möglichkeit in derselben, sowohl was die darin gegebene Endursache betrifft, als auch die Angemessenheit der obersten Weltursache zu einen Ganzen aller Zwecke, als Wirkung, mithin sowohl die natürliche Teleologie, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt, d.i., die Transzendental-Philosophie, nicht verabsäumen dürfen, und der praktischen reinen Zweckslehre objektive Realität, in Ansicht auf die Möglichkeit des Objekts in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den sie als in der Welt zu bewirken vorschreibt, zu sichern" (A.K., VIII, 182-83).

- (8) A.K., X, 514-15 (trad. García Morente). Vid. García Morente, M., La estética de Kant, prólogo a la Crítica de la facultad de juzgar, Espasa-Calpe, Madrid, 1977, pp. 31-32; asimismo DELBOS, V. O.C., pp. 417-18; SOURIAU, M., Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant, Felix Alcan, Paris, 1926, pp. 68-75; VLEESCHAUWER, H.S.de, La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant, Tome troisième, Paris, 1937, p.344; García Morente, Delbos y Souriau confunden la fecha de la carta: ponen 18 de Diciembre de 1787 por 28 de Diciembre de 1787.
- (9) K.U., & 57 Anmerkung II, 243-244 (A.K., V, 345)
- (10) Carta de Kant a J.S.Beck (4-XII-1792; A.K., XI, 396). Apud, ASTRADA, C., Prólogo a la Filosofía como un sistema, Juárez ed. Buenos Aires, 1969, p. XI.
- (11) L.C., p. XIII-XIV.
- (12) Die Jungengeschichte und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, Kant Nachlass, p. 567. Apud. Astrada, C., p. XIV.
- (13) TONELLI, G., O.C., p. 445.
- (14) K.U., & 58, 253 (A.K., V, 350)
- (15) TONELLI, G., O.C., p. 445.
- (16) VLEESCHAUWER, H.J.de, La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant, "De Sikkel", Antwerpen. pp. 343-344.

PRIMERA PARTE: EL SISTEMA DE LA RAZON PURA: SOBRE LOS
FUNDAMENTOS EPISTEMOLOGICOS DE UNA
"CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR".

"Die transzendental Philosophie ist
Kritik der reinen Vernunft, studium
des Subjekts, Verwechselung des sub-
jektiven mit objektivem, Verhütung"
(A.K., XVII, 558)

20

I. EL SISTEMA DE LA RAZON PURA.

I.1. INTRODUCCION (SOBRE LA FILOSOFIA: CRITICA Y SISTEMA)

Es necesario reconstruir, previo a cualquier planteamiento doctrinal, el sistema crítico en el que discutir la razón en cuanto arquitectónica. Es precisamente esta propiedad la que posibilita el tránsito de la mera acumulación de conocimientos (Agregat) al sistema (System) mismo: "Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia,

sino que deben formar un sistema" (1). Sólo desde éste es posible realizar la Teleologia rationis humanae, que es el fin último al que tiende la filosofía, la cual, en cuanto Weltbegriff se define así: "la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana" -- (2), los cuales no pueden ser otros que las respuestas a las preguntas últimas de la razón: "¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar?" (3).

Pues bien, la filosofía (el sistema de todo conocimiento filosófico) puede provenir de la razón pura o de los principios empíricos. A nosotros nos interesa como filosofía de la razón pura, que, a su vez, puede ser Crítica (propedéutica) y sistema de la razón pura:

"Por su parte, la filosofía de la razón pura es o bien propedéutica (preparación), que investiga la capacidad de la razón respecto de todo conocimiento puro a priori y se llama crítica, o bien el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura, y que se denomina metafísica. Sin embargo, puede darse también este nombre a toda la filosofía pura, incluida la crítica

ca con vistas a unir tanto la investigación de todo cuanto puede conocerse a priori como la exposición de lo que constituye el sistema de conocimientos filosóficos puros de esta clase, distinguiéndose de todo uso empírico, así como matemático, de la razón" (4).

Así pues, vamos a llamar sistema de la razón pura a un conjunto de conocimientos que cumplan dos condiciones fundamentales: en primer lugar, que sean derivados de la razón pura y, en segundo, que estén sistemáticamente conjuntados. En este sentido, no sólo abarca a la ciencia (Wissenschaft), sino también a la crítica (Kritik). Precisamente es en este último sentido en el -- que nosotros vamos a entender el sistema de la razón pura.

En ambos sentidos, el sistema de la razón pura es el encadenamiento sistemático de todos los conocimientos puros. -- La comprensión exacta de este systematischen Zusammenhang, nos la proporciona la noción de sistema: "Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Esta es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina a priori tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo" (5). Justamente este va a ser el ideal que rijan la filosofía como sistema, a saber, la concepción de un todo articulado en el cual las diversas partes se necesiten entre sí y todas ellas sean la condición de posibilidad del todo. Tal es el sentido de este texto del Prólogo de la Crítica de la razón práctica: "Pero hay una segunda atención -- que es más filosófica y arquitectónica; es, a saber: concebir --- exactamente la idea del todo, y, partiendo de ella, considerar en una facultad pura de la razón, todas aquellas partes en su recíproca relación unas con otras, derivándolas del concepto de aquel todo" (6).

Pues bien, a partir de todos estos datos, obtenemos lo siguiente: el sistema de la razón pura va a ser para noso-

tros el todo (condición de posibilidad) que va a hacer posible cada una de las partes. La idea en que se va a fundamentar ese todo va a ser la Kritik de cada uno de sus elementos (facultades). Ahora bien, para que esa idea pueda funcionar, va a necesitar una -- unidad arquitectónica, esto es, un esquema: "La realización de la idea requiere un esquema, es decir, esencial variedad y orden de las partes, ambas cosas determinadas a priori por el principio según el cual se rige el fin" (7). El esquema (unidad arquitectónica) en el cual vamos a fundamentar la idea prescrita va a ser la previa convicción de que el sistema de la razón pura solamente -- llegará a ser tal (y no un mero agregado) cuando seamos capaces -- de establecer claramente el tránsito de la razón pura teórica a -- la razón pura práctica. El método que vamos a seguir para ello va a ser el propio de la filosofía trascendental: una vez encontrada la facultad que haga posible el tránsito de lo teórico a lo práctico, la vamos a aislar del sistema y vamos a realizar una investigación (crítica) sobre ella. En tal investigación, será necesario tener en cuenta tanto su parte subjetiva (principios con los que cuenta) cuanto su esfera objetiva (ámbito de aplicación). Por ello, su primer paso va a consistir en la incardinación de esa facultad dentro del sistema, pues suponemos que, si somos capaces -- de establecer de forma diáfana todos y cada uno de los elementos de un sistema completo de la razón pura, a partir de ahí todo será más fácil, ya que lo único que tendremos que hacer es "describir" las funciones de cada uno de sus elementos. Ahora bien, el -- sistema de la razón pura incluye tanto el sistema del espíritu, -- cuanto el sistema de la ciencia (filosofía). Por ello, este primer capítulo comprenderá dos apartados: el sistema de la filosofía y el sistema del espíritu.

I.2. EL SISTEMA DE LA FILOSOFIA

La Crítica de la razón pura es la investigación de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento en general (teórico, práctico y estético), si bien es verdad que nosotros hemos conocido con ese nombre la primera crítica kantiana. Que ello es así nos lo muestra el siguiente texto: "(...) la crítica de la razón pura, que debe antes de emprender el sistema, y, con relación a su posibilidad, establecer todo aquello, consta de tres partes: la crítica del entendimiento puro, la de la facultad de juzgar pura y la de la razón pura; facultades que llamamos puras porque son legisladoras a priori" (8). Por ello, la Crítica de la razón práctica tendría que haber sido llamada Crítica de la razón pura práctica (9). De esta forma, la Crítica de la facultad de juzgar tiene como misión la unión de ambas críticas en el Sistema de la razón pura, que no es un sistema de las ciencias o teorías, sino un sistema de las facultades (10). La investigación sobre la facultad de juzgar (Kritik der Urteilkraft) nos va a posibilitar el ideal de experiencia como sistema al que aspira la síntesis crítica. Tal investigación no va a resultar tan diáfana como las anteriores, ya que es muy difícil "resolver un problema -- que la naturaleza ha complicado tanto" (11).

1. SOBRE LA DIVISION DE LA FILOSOFIA

Así pues, la tarea de la crítica de la razón pura, como investigación filosófica del conocimiento en general, es la de examinar y delinear el sistema que debe constituir la filosofía como tal: "el sistema del conocimiento racional según conceptos" (12). Pues bien, en un sistema de filosofía podemos distinguir una parte formal (lógica) y una parte material

(real), "la cual considera en forma sistemática los objetos del - pensamiento, en cuanto es posible conocerlos racionalmente por me dio de conceptos" (13), dividiéndose ésta, a su vez, en teórica y - práctica. El criterio por el cual hacemos esta división procede - del análisis de los conceptos y de los principios derivados de -- aquellos. Y, teniendo en cuenta que sólo existen dos clases de -- conceptos, los conceptos de naturaleza y el concepto de libertad, de los cuales los primeros fundamentan el conocimiento teórico y el segundo el conocimiento práctico, es evidente que la filosofía se divide en dos partes completamente distintas según principios, a saber, la teórica como filosofía de la naturaleza y la práctica como filosofía de la libertad.

Pero, ¿qué es lo práctico?. Existe un grave malentendido en lo que se considera como "práctico". Parece como si es tuviésemos autorizados a dar el nombre de práctico a una proposición simplemente porque exprese una forma de hacer y no de conocer. Así, podría ser llamada práctica la proposición que nos auto riza pasar del conocimiento teórico al conocimiento práctico. - Sin embargo, ello no es así, pues tales proposiciones sólo contie nen lo que ya contenían las teóricas: de esta forma, una proposi ción geométrica que nos describa cómo podemos producir un cier to efecto, por ejemplo, la división de una esfera en partes igua les, no podría ser considerada como una verdadera proposición --- práctica. Igualmente, en el campo de la técnica se han considera do como prácticas ciencias tales como la Economía política, la -- Agrimensura, el arte de las relaciones sociales, etc., y ello sólo porque encierran proposiciones que se dirigen a la acción. Sin embargo, los juicios sobre las que están fundadas tales ciencias son sólo formalmente prácticos, siendo su contenido obviamente -- teórico.

Es preciso, por tanto, buscar un criterio absoluta mente válido que nos permita distinguir entre proposiciones teoré ticas y proposiciones prácticas, el cual sólo va a poder ser es-

te: todas aquellas proposiciones que se basan en elementos de la naturaleza pertenecerán a la filosofía teórica, mientras que aquellas proposiciones que se basan en leyes de la libertad pertenecerán a la filosofía práctica. "Práctico es todo lo que es posible mediante libertad" (14).

En efecto, para saber si algo es práctico o no, tenemos que saber cuál ha sido el fundamento que ha determinado a la voluntad, en cuanto facultad de desear (Begehrungsvermögen), a obrar. Si el concepto que determina a obrar a la voluntad es un concepto de naturaleza, entonces, los principios por los cuales se rige la voluntad son teórico-prácticos y, por tanto, pertenecen a la filosofía teórica; por el contrario, si es un concepto de libertad quien le impele a obrar, entonces tales principios serán morales-prácticos y constituirán la filosofía práctica. Se trata, pues, de distinguir lo práctico según conceptos de naturaleza y lo práctico según el concepto de libertad. Por ello, Kant sólo va a introducir en la filosofía práctica a los imperativos categóricos y no a los hipotéticos. Estos serán simples corolarios de la filosofía teórica.

Ciertamente, cuando ponemos los medios necesarios para conseguir nuestra felicidad (imperativo de prudencia), no estamos obrando según principios derivados del concepto de libertad, sino que lo hacemos según el concepto de naturaleza, ya que en la búsqueda de la felicidad la voluntad no actúa de forma absolutamente libre, sino que lo hace arbitrariamente, siempre dependiendo del concepto que previamente tengamos del objeto. Tales proposiciones, pues, no pueden ser llamadas prácticas; a lo sumo, podrían ser calificadas de técnicas (15), es decir, proposiciones que expresan un arte de producir lo que se desea que exista:

"Todas las reglas técnico-prácticas (es decir, las del arte y su habilidad en general, o también de la prudencia, como la habilidad de tener influencia sobre -

los hombres y sus voluntades), en cuanto sus principios descansan sobre conceptos, deben contarse sólo como corolarios de la filosofía teórica, pues ellas concierⁿen tan sólo a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza, a la cual pertenecen no sólo los medios -- que en la naturaleza pueden encontrarse para ello, sino la misma voluntad (como facultad de desear, y por lo tanto, facultad de naturaleza), en cuanto puede ser determinada, según aquellas reglas por medio de motores naturales. Sin embargo, semejantes reglas prácticas no se llaman leyes (algo así como físicas), si no solamente preceptos; la razón de esto es que la voluntad no entra solamente bajo el concepto de naturaleza, sino también bajo el concepto de libertad, con relación al cual los principios del mismo llámanse leyes, y forman solos, con sus consecuencias, la segunda parte de la filosofía, a saber, la práctica" (16).

Así pues, tenemos que, por una parte, existen reglas técnico-prácticas que son meros corolarios de la filosofía teórica y que, por tanto, no constituyen parte de la filosofía práctica, y, por otra parte, existen los preceptos morales-prácticos que se fundan totalmente en el concepto de libertad sin intervención alguna de los conceptos de naturaleza. Tales preceptos -- (leyes) constituyen la verdadera filosofía práctica y, al igual -- que las leyes físicas descansaban sobre principios sensibles, --- aquéllos se fundarán sobre principios suprasensibles:

"Se colige de todo esto que un conjunto de preceptos prácticos que da la filosofía, no constituye una parte esencial de la misma, colocada al lado de la parte teórica, porque sean prácticos, pues podrían serlo, aunque sus principios fueran sacados totalmente del conocimiento teórico de la naturaleza (como reglas técnico-prácticas), sino porque su prin-

cipio no se deriva de la naturaleza, --- siempre sensiblemente condicionado, y -- descansa, por el contrario, sobre lo suprasensible que sólo el concepto de libertad da a conocer por medio de leyes formales, siendo así morales-prácticas, es decir, no meros preceptos y reglas -- con tal o cual propósito, sino leyes sin referencia anterior a fines e intenciones" (17).

En definitiva, la filosofía se divide en teórica y práctica. La primera está constituida por proposiciones teóricas, basadas en conceptos de naturaleza; la segunda por proposiciones prácticas que surgen directamente del concepto de libertad. Nuestra tarea va a consistir en la introducción de ambas en un -- sistema completo de la razón pura, en el que no existan saltos o fisuras. ¿Cómo va a poder ser esto posible? Creemos que el primer paso para su realización consiste en el estudio del significado -- de la "experiencia como sistema".

2. LA EXPERIENCIA COMO SISTEMA

El problema central de la filosofía trascendental es la relación entre lo particular y lo universal. Todo concepto es un producto del pensamiento previo a la experiencia -- actual. En la filosofía trascendental no nos importan tanto los -- objetos, cuanto nuestro conocimiento de ellos (18). Este es posible gracias a la peculiar estructuración del espíritu: entendimiento, facultad de juzgar, razón.

El entendimiento es la facultad de conocimiento en general. Sus categorías son las condiciones necesarias de nuestra experiencia de los objetos. Las categorías del entendimiento constituyen las leyes de la naturaleza en general (Natur überhaupt), pero no tienen en cuenta, de ningún modo, la experiencia de lo par

particular, la cual permanece ausente en la perspectiva de la Crítica de la razón pura. Esta sólo se ocupa del uso general del entendimiento, dejando sin sistematizar todo el campo de conocimientos - que caen bajo su uso particular.

Por su parte, la razón es una facultad de principios, mediante los cuales "conocemos lo particular en lo universal a través de conceptos" (19). Tal conocimiento no es posible en el campo teórico, pero sí en el práctico, en el cual somos capaces de determinar lo particular a través de lo universal, puesto que lo primero que nos es dado son las leyes universales, somos capaces de determinar nuestras acciones particulares por medio de tales - leyes.

En definitiva: por una parte, tenemos las leyes -- universales de la naturaleza que coinciden con las leyes del entendimiento y, por otra parte, las leyes universales de la libertad que coinciden con los principios de la razón, y al igual que en el juicio teórico subsumimos intuiciones particulares bajo leyes - universales del entendimiento, en el juicio práctico subsumimos - acciones particulares (empíricas) bajo leyes universales de la razón. Como veremos en su momento el uso de la facultad de juzgar - práctica va a llevar consigo unas complicaciones peculiares que - serán preciso resolver (20).

Ahora bien, ¿qué ocurre con la facultad de juzgar? En la Crítica de la razón pura aparece como la facultad de subsumir lo particular bajo lo general. Se trata de una facultad tan - especial que no puede proporcionar ni conceptos (como el entendimiento) ni ideas (como la razón). ¿Qué campo puede pertenecer, - pues, a una "Crítica de la facultad de juzgar"? Parece que habiendo establecido ya las anteriores críticas a los principios de la naturaleza y de la libertad, no quedan más principios a priori, - susceptibles de una investigación. Es, sin embargo, nuestra tarea buscar un principio que pertenezca a la facultad de juzgar, ya que presumimos que él será la clave para su integración en el sistema

de la naturaleza y el espíritu.

Puesto que la facultad de juzgar no es una facultad in dependiente del conocimiento, sino que es simplemente mediadora en tre las otras dos facultades (entendimiento y razón), es razonable pensar que ningún principio a priori que posea, sea completamente distinto de los principios del entendimiento ni de los principios de la razón. Pues bien, en la medida en que la facultad de juzgar se va a dirigir al ámbito de lo particular (al menos eso queremos demostrar), el único principio que puede regirla deberá estar rela cionado con la posibilidad de que la esfera de lo particular esté en sí misma sujeta a alguna regularidad. Es preciso, pues, investi gar las reglas de tal regularidad. Aunque a este problema dedicare mos el capítulo tercero de esta primera parte del trabajo, daremos aquí las ideas necesarias para la buena comprensión del tema que nos ocupa: la integración de la facultad de juzgar en el sistema de la filosofía.

Como tendremos ocasión de comprobar, la facultad de juzgar es una capacidad del espíritu muy especial, ya que no posee ni conceptos ni principios propios. Provisionalmente establecemos que el único principio que sería posible para esta facultad - tendría que ser uno mediante el cual nuestro espíritu pudiese adaptarse al conjunto de leyes empíricas que escapan a la legislación teórica. Puesto que es preciso establecer un enlace entre ese determinado ámbito de realidad y la facultad de juzgar sospechamos que el principio de ésta tiene que ser un principio que introduzca necesidad en el ámbito de la contingencia. Tal principio no puede ser otro que el principio de finalidad:

"Lo que la categoría es con respecto a toda experiencia particular, eso es también la finalidad o la adecuación de la naturaleza (asimismo respecto de sus leyes especiales) a nuestra facultad de juzgar, según la cual ella es representada no sólo como mecánica, sino aún como técnica; concepto que si bien no determina la unidad sintética en forma objetiva, como lo hace la categoría, empe ro proporciona principios que sirven de guía a la

investigación de la naturaleza" (21).

Así pues, al igual que el entendimiento mediante - sus categorías constituye un sistema según leyes trascendentales, es tarea de la facultad de juzgar mediante su principio de finalidad el convertir el agregado de experiencias particulares en un - sistema regido por leyes empíricas, de modo que, sólo una "Crítica (investigación) de la facultad de juzgar" es la única que nos pue de señalar el camino hacia un sistema completo de experiencia.

Ahora bien, ¿cuál va a ser el ámbito de aplicación en el que va a ser posible esta nueva Crítica? ¿Cuál va a ser el lugar de la "Crítica de la facultad de juzgar" en el sistema de - filosofía?

Para responder a esta cuestión es preciso investigar cómo es posible una determinada parte de la filosofía, ya sea teórica, ya sea práctica. La filosofía, en cuanto conocimiento de objetos, surge de la relación entre nuestra facultad de conocer y el campo (Feld) de objetos a la cual se aplica. Kant distingue - dentro de este campo de objetos un territorio, un dominio y un domicilio. Se llama territorio (Boden) la parte determinada de un - campo de objetos en el que el conocimiento es posible para una determinada facultad de conocer. Dentro de él podemos distinguir - entre el dominio (Ditio) y el domicilio (Aufenthalt). Cuando en un espacio determinado los conceptos de una facultad son legisladores constituyen un dominio; ahora bien, si la facultad que opera utiliza sus principios no tanto constitutivamente, cuanto regulativa mente, da lugar a un domicilio.

Pues bien, según este esquema tenemos lo siguiente: nuestra facultad completa de conocer tiene dos dominios en los -- cuales es legisladora a priori: el de los conceptos de naturaleza y el de los conceptos de libertad: "la legislación por medio de los conceptos de la naturaleza la realiza el entendimiento y es - teórica, la legislación por medio del concepto de libertad la rea

liza la razón y es sólo práctico" (22). Ambas legislaciones se producen sobre un mismo territorio, a saber, el de la experiencia posible y, sin embargo, no es posible el menor influjo entre ambas partes del espíritu, al menos desde el punto de vista teórico. La plasmación más clara de esta incomunicación podemos expresarla así:

a) El concepto de naturaleza, al representarse los objetos en la intuición, los representa no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos.

b) Sin embargo, el concepto de libertad se representa sus -- objetos como cosas en sí mismas, pero no lo hace en la intuición, de tal modo que ninguno de los dos puede producir un conocimiento teórico de su objeto como "cosa en sí" (23).

Así pues, según todo ello, se ha establecido en la filosofía crítica un abismo entre la naturaleza y la libertad, entre lo teórico y lo práctico, entre lo sensible y lo suprasensible que es preciso reconstruir. Las líneas maestras de esta reconstrucción aparecen bellamente formuladas en este famoso texto:

"Pero si bien se ha abierto un abismo in franqueable entre la esfera del concepto de naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible como si fueran -- otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes que posee forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella. Tiene, pues, que haber un fundamento para la unidad de lo suprasensible, que yace a la base de la naturaleza, con lo que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo hace posible

el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar, según los principios del otro" (24).

La posibilidad de tal integración lleva consigo como conditio sine qua non una investigación (Crítica) de la facultad de juzgar, la cual hará posible la integración de las dos partes de la filosofía en un todo sistemático. Por todo ello, la facultad de juzgar poseerá dentro del campo de la experiencia un domicilio (Aufenthalt) en el cual podrá aplicar sus principios. Mediante ellos hará posible el enlace del sustrato sensible de la filosofía teórica con el inteligible de la práctica, ya que la puesta en juicio de la facultad de juzgar da lugar a una clase de juicios tan especiales que refieren las intuiciones sensibles a una idea de la naturaleza cuya legalidad no puede ser entendida sin una relación de aquéllas a un sustrato suprasensible.

I.3. EL SISTEMA DEL ESPIRITU

La filosofía de Kant como crítica de las facultades del conocimiento cierra una etapa del pensar en el que un método nuevo del filosofar utiliza una terminología vetusta. Tal es la terminología de las facultades. Sin embargo, lo importante es poner de manifiesto la enorme revolución que supone su concepción del espíritu (Gemüt) como fundamento de todo su sistema. El enlace entre las distintas partes de la filosofía va a venir - precisamente de la mano de las facultades. El sistema de las facultades coincidirá con el sistema de la filosofía y ello porque aquél lleva consigo un sistema de principios que constituirán las distintas partes de la realidad y, por ende, las distintas partes de la filosofía. Kant nos propone el siguiente cuadro como conclusión de su análisis (25).

Facultades totales del espíritu	Facultades de conocer	Principios <u>a priori</u>	Aplicación
Facultad de de conocer	Entendimien to	Conformidad a leyes	a la naturaleza
Sentimiento de placer y dolor	Facultad de juzgar	Finalidad	al arte
Facultad de de desear	Razón	Fin final	a la libertad

A simple vista este esquema puede parecer un producto del espíritu arquitectónico de Kant (26). Sin embargo, como dice H. W. Cassirer es la forma lo que es artificial, pero no el contenido (27).

1. INTRODUCCION DE LA FACULTAD DE JUZGAR EN EL SISTEMA DE LA RAZON PURA: EL PROBLEMA.

El ideal de Kant es introducir la facultad de juzgar en el sistema de las facultades del espíritu, o mejor dicho, la "Crítica de la facultad de juzgar" dentro de una "Crítica de la razón pura". Tal introducción no puede ser otra que una introducción enciclopédica, que es preciso distinguir de la propedéutica:

"Toda introducción a una exposición es o la introducción en una doctrina ya tenida en vista o la de la doctrina misma en un sistema a la que pertenece ella como parte. La primera precede a la doctrina, la última en rigor sólo debería constituir su conclusión para indicarle según principios sistemáticos su lugar en el conjunto de las doctrinas con las que está vinculada por medio de principios comunes. Aquella es una introducción propedéutica, ésta puede ser denominada una introducción enciclopédica " (28).

Así pues, la introducción propedéutica tiene como fin introducir a un principiante en el conocimiento de una ciencia sirviéndose de principios de otra. Tiene un carácter preparatorio para el científico y a su vez sirven para determinar los límites propios de una ciencia. Frente a ella, la introducción enciclopédica se basa sobre la idea de un sistema, que sólo puede ser completado por ella. No enumera simplemente las diferentes partes del conjunto, sino que explica cómo es posible la reunión de las distintas partes. Es, pues, una introducción sistemática. Presupone la idea de un sistema que sólo puede ser llevado a cabo por ella.

Ahora bien, ¿cuál es el conjunto en este caso? ¿cuál es el sistema en el que se tiene que integrar la facultad de juzgar? No puede ser otra que el sistema del conocimiento humano o lo que es lo mismo el sistema de la razón pura, el cual hemos de represen

tárnoslo así: Si el entendimiento por medio de los conceptos de naturaleza, a través de las categorías, legisla, constituye la naturaleza en general (Crítica de la razón pura) y la razón por medio del concepto de libertad, a través de las ideas, legisla en el reino de la moralidad (Crítica de la razón práctica), es preciso suponer (aunque provisionalmente lo hagamos de forma dogmática) la entrada de la facultad de juzgar dentro del sistema, ya que sólo a ella compete la naturaleza particular regida por leyes empíricas.

La facultad de juzgar, en cuanto miembro del sistema de las facultades a priori del espíritu, pertenece al sistema de la razón pura en la medida en que éste es considerado como -- "Crítica de las facultades del espíritu". En este sentido, es preciso que la facultad de juzgar mediante sus principios (hasta ahora desconocidos por nosotros) tenga su objeto en la naturaleza particular regida por leyes empíricas, ya que es un campo de aplicación que cae fuera de los límites del entendimiento y de la razón. Y es precisamente en este ámbito donde se va a librar la batalla de la influencia de lo sensible en lo suprasensible, ya que al no poder estar regido por leyes necesarias del entendimiento, sino por leyes empíricas y en sí mismas contingentes, éstas tendrán que ser necesarias para algún entendimiento, aunque no sea el nuestro. Sólo a partir de esa analogía: que el reino de lo contingente sea necesario para algún entendimiento, podremos como seres finitos, investigar ese sustrato de la naturaleza en el que lo teórico y lo práctico parecen coincidir.

Es preciso, sin embargo, justificar tal pertenencia, y ello sólo puede hacerse mediante la "introducción" de la facultad de juzgar en el sistema indicado (29). Vamos a llevar a cabo una "introducción" que sea a su vez, enciclopédica y propedéutica. Enciclopédica, porque vamos a tratar arquitectónicamente las distintas facultades del espíritu que proporciona un conocimiento de la realidad; propedéutica, porque, al mismo tiempo, vamos a señalar los límites de cada una de las facultades.

Puesto que intentamos aprehender la realidad, lo que hay, y la división primera que se nos ocurre sobre ella es en sensible-suprasensible, finita-infinita, fenómenos-noúmenos, tienen - que existir en el sistema de la razón pura las facultades que posibiliten a priori nuestro conocimiento de ella; en efecto, la - Crítica de la razón pura nos ha demostrado que el entendimiento a través de sus conceptos puros a priori legisla en el ámbito de la naturaleza y hace posible su conocimiento. La investigación (Crítica) a que hemos sometido aquella facultad (aquí entendimiento - abarca todo el ámbito de la razón pura teórica) ha mostrado cuáles son sus usos en la experiencia posible y el resultado de su investigación han sido los juicios sintéticos a priori (juicios teóricos) mediante los cuales expresamos científicamente qué sea la naturaleza sensible. Por su parte, la Crítica de la razón práctica nos ha mostrado la posibilidad del juicio sintético a priori en el ámbito de la libertad y con ello el acceso de la razón pura práctica al reino de lo suprasensible, del noúmeno.

Por todo ello, es necesario exigir en el sistema de la razón pura un tránsito (Übergang) de lo sensible a lo suprasensible de la naturaleza a la libertad, del fenómeno al noúmeno, ya que es el único modo de saldar el abismo (Kluft) en el que ha quedado escindida la realidad y, por ende, el espíritu, ya que aquélla es un mero reflejo de éste. Realidad (sensible-suprasensible), espíritu (entendimiento-razón), conocimiento (teórico-práctico) han quedado divididos en dos partes para las cuales es preciso buscar un tránsito, un enlace que haga posible la reconstrucción ordenada de ese abismo. Ni que decir tiene que esa ordenación tiene que venir de la mano de una facultad del espíritu, a saber, la facultad de juzgar. Es necesario, pues, legitimar la entrada de la facultad de juzgar en el sistema de la razón pura. Para ello es preciso investigar cuál es la condición de posibilidad exigible para que una facultad forme parte del sistema.

Para que una facultad constituya legítimamente parte del sistema de la razón pura es necesario que posea unos principios mediante los cuales "constituya" objetos de conocimiento. Así pues, la condición de posibilidad de una facultad está supeditada a su capacidad de constitución de realidad, lo cual es sólo posible gracias a sus principios a priori. El entendimiento - con sus principios a priori constituye la naturaleza en general y ello pertenece a la filosofía teórica que no sólo es crítica sino también doctrina; a la Crítica de la razón pura le sigue una Metafísica de la naturaleza. Del mismo modo la razón pura práctica mediante sus principios legisla en el ámbito de la libertad y tal investigación pertenece a la esfera de la filosofía práctica que es no sólo crítica sino también doctrina: a la Crítica de la razón práctica le sigue una Metafísica de las costumbres.

Ahora bien, todo ^{ello} es posible porque los principios del entendimiento (razón teórica) y de la razón (práctica) son - constitutivos. Teniendo esto en cuenta nosotros vamos a introducir la facultad de juzgar en el sistema de la razón pura, sabiendo ya de antemano que esta investigación no puede depararnos un ámbito de objetos que hagan posible una nueva parte de la filosofía. La Crítica de la facultad de juzgar no pertenece ni a la filosofía - teórica, ni a la filosofía práctica, sino que posibilita el tránsito de una a otra, es en sí misma crítica y doctrina (30). Ahora bien, ¿por qué es posible una "Crítica de la facultad de juzgar"? ¿Cómo es posible someter a una investigación crítica una facultad que sólo sirve de enlace, de tránsito, que no tiene principios - constitutivos propios tal como ha sido ya demostrado en las críticas anteriores?

Pues es posible porque la facultad de juzgar cumple la condición de posibilidad exigible para formar parte del sistema de la razón pura, a saber, un principio a priori, trascendental, a través del cual puede guiarse en un determinado ámbito de obje-

tos. Pero tiene, a su vez, una condición de realidad, a saber, es de presumir la existencia de una esfera (sustrato de la naturaleza) en que el reino de lo sensible y lo suprasensible se influyan, donde las leyes de la libertad quieran hacerse efectivas, reales y en el que el reino de lo real tienda a lo suprasensible, un reino en el que la causalidad mecánica y la causalidad por libertad se toquen, un reino en el que lo finito y lo infinito se unan.

Ese reino indeterminado tiene que ser la esfera de conocimiento de la facultad de juzgar. Pienso que nunca podemos dejar de admirar la solución kantiana: tal reino sólo puede ser el ámbito de lo estético, de lo particular, de lo orgánico, de lo indeterminado, de lo que no se siente determinado por nada. Por ello, en nuestra investigación de este reino no vamos a poder utilizar los principios "dogmáticos" mecánicos propios de las esferas consuetudinarias de la filosofía. Aquí es necesario ser más precavido, dejar a un lado la seguridad de la determinación e introducir la cautela de la reflexión. No vamos a mover con principios hipotéticos, problemáticos que pertenecen más al ámbito del "como si" - que al ámbito del "en sí", pero ello no va a restar un ápice de criticidad a nuestra investigación, ya que siempre tendremos en cuenta los límites (introducción propedéutica) propios que conlleva en sí misma la naturaleza de la investigación.

En esta "introducción enciclopédica" es preciso analizar, pues, cuáles son los correlatos subjetivos y objetivos de esta nueva "facultad de conocer", a saber, la facultad de juzgar, así como el enlace de esa subjetividad-objetividad, a saber, su principio a priori. Así pues, tres temas a desarrollar: relaciones entre el sentimiento de placer/displacer y la facultad de juzgar, relaciones entre ésta y su principio y, por último, la relación existente entre aquélla y su ámbito de aplicación. Puesto que la segunda relación será objeto del tercer capítulo de esta primera parte, estudiaremos brevemente las restantes relaciones.

2. INTRODUCCION DE LA FACULTAD DE JUZGAR EN EL SISTEMA DE LA RAZON PURA: SU JUSTIFICACION.

El espíritu (Gemüt) en su comprensión de la realidad tiene tres facultades (Vermögen) o capacidades (Fähigkeiten) últimas que no son susceptibles de una reducción posterior. Tales son: la facultad de conocer, el sentimiento de placer/displacer y la facultad de desear. Veamos cómo formula Kant el enlace - placer/displacer-facultad de juzgar-principio de finalidad:

"Pero aquí viene (a juzgar por la analogía) una nueva base para establecer, entre la facultad de juzgar y otro orden de nuestras facultades de representación, un enlace que parece ser de mayor importancia aun que el del parentesco con la familia de las facultades de conocimiento, pues - todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres, que no se dejan deducir ya de una base común y son: la facultad de conocer, el sentimiento de placer/displacer y la facultad de desear. Para la facultad de conocer, solamente el entendimiento es legislador cuando aquélla (y esto debe ocurrir si se la considera en sí, sin mezclar la facultad de desear), como facultad de un conocimiento teórico, es referida a la naturaleza sólo en relación a la naturaleza (como fenómeno) no es posible establecer leyes por medio de conceptos de la naturaleza a priori, los cuales propiamente son - conceptos puros del entendimiento. Para la facultad de desear, como facultad superior, según el concepto de la libertad, sólo la razón (en la cual solamente este concepto reside) es legisladora a priori. Ahora bien, entre la facultad de conocer y la facultad de desear está el sentimiento del placer, así como, entre el entendimiento y la razón está la facultad de juzgar. Es pues, de suponer, al menos provisionalmente, que la facultad de juzgar - encierra igualmente para sí un principio a priori, y que, ya que necesariamente placer o displacer va unido con la facultad de desear (sea que éste placer como en la inferior, preceda al principio de la misma, o sea que, como en la superior, surja - de la determinación de la misma, por medio de la ley moral), realice también un tránsito de la fa--

cultad pura del conocer, o sea de la esfera de los conceptos de la naturaleza a la esfera del concepto de la libertad, del mismo modo que en el uso lógico hace posible el tránsito del entendimiento a la razón" (31).

Tales facultades constituyen las tres actitudes posibles mediante las cuales el espíritu humano puede reaccionar ante un objeto: pertenece a los intereses del espíritu la capacidad de conocer, desear o sentir placer/displacer ante los objetos que aparecen en su horizonte. Sin embargo, es preciso dejar claro que la relación que prevalece a todas ellas y es casi su condición de posibilidad es la relación de su conocimiento. Por ello entendimiento, facultad de juzgar y razón van a pertenecer al género de las Erkenntnisvermögen (32). A partir de esta descripción tanto de las facultades del espíritu cuanto de las facultades de conocer, Kant introduce una hipótesis que tendría que ir siendo confirmada a lo largo de su estudio, a saber; existe una conexión necesaria entre las facultades del espíritu y las facultades del conocimiento; el entendimiento sólo aplica sus principios a la facultad de conocer, la facultad de juzgar sólo al sentimiento de placer/displacer, la razón sólo a la facultad de desear.

a) Entendimiento-facultad de conocer: Es algo que ya hemos venido repitiendo desde el comienzo de este trabajo. Los principios del entendimiento tienen su esfera en la facultad de - conocer porque tienen como meta el conocimiento de lo general. La síntesis categorial propiciada por la apercepción trascendental - sólo tiene sentido en el ámbito del conocimiento objetivo. Por ello, en rigor, la primera crítica ha sido una "Crítica del entendimiento puro".

b) Razón-facultad de desear. Más dificultoso es entender por qué sólo la razón va a ser la única facultad capaz de aplicar sus principios en el ámbito de la facultad de desear. Quizá la vía de explicación más clara venga de la mano de la distinción entre proposiciones técnicas y proposiciones prácticas. Como ya he-

mos visto, proposiciones técnicas son aquellas mediante las cuales podemos enunciar juicios que van dirigidos a la acción (pensemos en los juicios de la geometría aplicada), mientras que proposiciones prácticas son aquellas que se basan en principios a priori derivados del concepto de libertad. En las proposiciones prácticas tenemos en cuenta la siguiente regla: "Una acción que contenga principios prácticos a priori no sólo debe ser independiente del conocimiento teórico del objeto, sino que también debe ser imposible tener conocimiento de él". Pues bien, sólo las acciones morales - cumplen esta condición, ya que su objeto (la consecución del bien) es un objeto suprasensible del cual jamás podremos tener un conocimiento: cuando queremos realizar el bien no somos impulsados por principios de conocimiento, sino por principios de deseo.

Ahora bien, ¿qué entiende Kant por desear? En la Crítica de la razón práctica la facultad de desear viene definida como una "facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones" (33). No obstante, es preciso distinguir entre facultad inferior de desear y facultad superior de desear. La primera viene regida por reglas prácticas materiales: la representación de un objeto como deseable tiene como fin el proporcionarnos una pasajera felicidad; la segunda está regida por leyes formales, por principios a priori que tienen su asiento en la razón práctica. La primera trata de conseguir objetos-deseos de forma inmediata, la segunda solamente tiene un objeto como fin: la realización del bien, el obrar por libertad, el obrar de acuerdo con el imperativo categórico. "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal" (34). No sabemos, nunca podremos saber qué sea lo bueno; lo único que tenemos que hacer es obrar de acuerdo con las leyes prácticas que la voluntad nos impone.

c) Sentimiento de placer/displacer-facultad de juz-

gar. Es una relación que se nos aparece diáfana en los juicios estéticos, pero no tan clara en los juicios teleológicos. Es preciso, pues, demostrar que no sólo sentimos placer en la representación estética, sino también en la representación lógico-teleológica que hacemos de la naturaleza. Señalemos, no obstante, que la Crítica de la facultad de juzgar teleológica podría entenderse perfectamente dentro de la esfera de la filosofía teórica y, en este sentido, tendría que haber sido una parte más de la Crítica de la razón pura. Su lugar hubiese estado justamente a continuación del Uso regulador de las ideas de la Razón pura, ya que es allí donde por primera vez se pone de manifiesto el uso reflexionante del pensar, gracias al uso hipotético (inmanente) de la razón. De ahí que los principios que la facultad de juzgar va a utilizar en su conocimiento de la naturaleza particular van a estar sacados de la razón misma. Haciendo esta salvedad es necesario afirmar que una "Crítica de la facultad de juzgar teleológica" es pertinente en una "Crítica de la facultad de juzgar", ya que, tanto en el principio que aplica la facultad de juzgar cuanto en su esfera de aplicación, coinciden lo estético y lo teleológico.

Así pues, ¿cómo es posible que sintamos placer en nuestra representación lógico-teleológica de la naturaleza? En primer lugar es preciso hacer notar que en el caso de la coincidencia de las leyes generales de la naturaleza y los conceptos a priori del entendimiento no encontramos ningún placer, porque al entendimiento en esto procede mecánicamente, sin intención alguna, actúa de forma determinante, lógica. Es esencial a las categorías del entendimiento el coincidir con las leyes generales de la naturaleza, ya que ésta, en cuanto fenómeno, no es más que lo que el sujeto ha querido que sea. La naturaleza, en cuanto conjunto de objetos de nuestros sentidos, en cuanto fenómeno, se rige por las mismas leyes por las que nosotros tenemos experiencia de ella. La naturaleza en general (Natür überhaupt) es un constructo subjetivo.

No es éste el caso, sin embargo, de la naturaleza particular (besondere Natur), la cual se define por estar regida por infinidad de leyes particulares que, en principio, aparecen - sin orden ni concierto. Es, pues, digno de admiración el que el - filósofo trascendental pueda reunir esa serie de leyes heterogéneas bajo una ley superior que nos guíe en su conocimiento, lo cual - produce un sentimiento de placer: "... la posibilidad descubierta de unir dos o más leyes empíricas y heterogéneas de la naturaleza bajo un principio que las comprenda a ambas es el fundamento de un placer muy notable, a menudo hasta de una admiración, incluso de una tal admiración que no cesa, aunque ya se esté bastante familiarizado con el objeto de la misma" (35).

Es más, la división perfecta (géneros y especies) en que se nos muestra la naturaleza, en la que cada objeto está en su lugar determinado, la experiencia de la coherencia, de la uniformidad, es algo que debería producir placer en el espíritu humano y no estaría fuera de lugar sospechar^{se} en el ámbito de experiencias de un Adán filogenético u ontogenético podría ser la causa de un placer digno de atención. De todas formas, nosotros, como sujetos sometidos a una experiencia cotidiana podríamos hacer la prueba de repensar nuestro entorno de una forma absolutamente distinta: pensemos por un momento que, por un desafortunado accidente, los distintos géneros y especies de animales y plantas se confundiesen entre sí yuviésemos la experiencia de que un animal engendrara flores o de que las semillas de un árbol surgieran pájaros. Ante tales acontecimientos posiblemente obtendríamos sentimientos de desagrado o de displacer. Es así, pues, que nuestra - experiencia cotidiana, uniforme, coherente de la naturaleza, lleva en sí misma, aunque sea de forma inconsciente, un sentimiento de placer.

Existe, pues, una concordancia (armonía) entre nuestras facultades de conocer en todo nuestro acercamiento empírico

a la naturaleza particular, pues de lo contrario, obtendríamos un sentimiento de desagrado o displacer. Dice Kant al respecto:

"En cambio nos desagradaría por completo una representación de la naturaleza, mediante la cual se nos dijera de antemano que en la investigación más mínima, por encima de la experiencia - más vulgar nos hemos de tropezar con una heterogeneidad de sus leyes, que hiciera imposible para - nuestro entendimiento, la unión de sus leyes particulares bajo otras generales, empíricas, porque ésto contradice al principio de la especificación subjetivo-final de la naturaleza, y a nuestra facultad de juzgar en los propósitos de esta última" (36).

Finalmente, aunque no discutamos aquí las relaciones entre el principio de finalidad y la facultad de juzgar ya que ello será objeto del tercer capítulo de esta parte del trabajo, es, sin embargo, necesario detenernos un momento en su esfera de aplicación:

"Pero en la familia de las facultades de conocer superiores, hay, sin embargo, un término - medio entre el entendimiento y la razón. Este es - facultad de juzgar, de la cual hay motivo para suponer, por analogía, que encierra en sí igualmente, si no una legislación propia, al menos su propio - principio, uno subjetivo, a priori, desde luego, para buscar leyes, el cual, aunque no posea campo alguno de los objetos como esfera suya, puede, sin embargo tener algún territorio y una cierta propiedad del mismo, para lo cual, justamente, sólo el - tal principio será valedero" (37).

Este territorio (Boden) en el cual la facultad de juzgar puede tener un domicilio (Aufenthalt) es calificado por - Kant como Kunst, y creemos que en ese término se encierra la dualidad propia de la facultad de juzgar, lo estético y lo teleológico, pues el ámbito al que se aplica la facultad de juzgar es la - naturaleza entendida como Kunst, esto es, como arte, como técnica, como ser inteligente, como capacidad de producir objetos bellos y sistemas vivos. Así pues, la naturaleza como sistema, como conjunto de sistemas, no como mero compuesto de agregados mecánicos, es

el objeto último de la facultad de juzgar.

En definitiva: la noción de "sistema" juega un papel fundamental en la filosofía trascendental. Entendido como el conjunto de partes que sólo tienen sentido por su influencia recíproca, las cuales tienen una idea rectora como su condición de posibilidad, es el término clave mediante el cual designamos en la relación sujeto-naturaleza tanto el nivel subjetivo (sistema de facultades) cuanto su perspectiva objetiva (el sistema de la naturaleza) así como la relación entre ambos: la experiencia como sistema.

- (1) K.r.V., A832, B860.
- (2) K.r.V., A839, B867.
- (3) K.r.V., A805, B833. En los cursos de Lógica(A.K., VIII, 343) se añade una cuarta cuestión: ¿qué es el hombre?
- (4) K.r.V., A841, B869.
- (5) K.r.V., A832, B860.
- (6) K.p.V., Vorrede(A.K., V, 10). Asimismo en E.E., XII(A.K., -- XX, 247) dice: "La clasificación de un dominio del conocimiento de determinada índole, para presentarla como sistema tiene su importancia nunca bastante comprendida, pero también - su dificultad igualmente a menudo desconocida. Si se consideran las partes de un posible todo de esta clase ya como completamente dadas, la clasificación se hace mecánicamente como consecuencia de una simple comparación, y el todo se convierte en un agregado (de un modo parecido a aquél en que se forman las ciudades cuando, sin tener en cuenta las ordenanzas, un terreno es dividido entre los pobladores que se presentan, de acuerdo con los diseños de cada uno). Mas cuando se puede y se debe presuponer la idea de un todo según un determinado principio, antes de la determinación de las partes, entonces la clasificación debe hacerse científicamente, y sólo de este modo el todo se torna sistema".
- (7) K.r.V., A833, B862.
- (8) K.U., III, (A.K., V, 179).
- (9) K.p.V., Vorrede (A.K., V, 3).
- (10) E.E., XI, (A.K., V, 242).
- (11) K.U., Vorrede (A.K., V, 170).
- (12) E.E., I, (A.K., XX, 195).
- (13) Ibid.
- (14) K.r.V., A800, B528.
- (15) "Todas las proposiciones restantes de la praxis, cualquiera que sea la ciencia a que se adhieran, pueden ser llamadas, - si es que se teme la ambigüedad, proposiciones técnicas en vez de prácticas. Porque ellas pertenecen al arte de producir lo que se desea que exista, arte que en una teoría completa es siempre una consecuencia y no una parte autónoma - de alguna especie preceptiva. De este modo, todas las prescripciones relativas a la destreza pertenecen a la técnica

- y por consiguiente al conocimiento teórico de la naturaleza como consecuencia de éste" (E.E., I, A.K., XX, 200).
- (16) K.U., I, XIII-XIV, (A.K., V, 172).
 - (17) L.c., XV-XVI, (A.K., V, 173).
 - (18) "LLamo trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto tal modo ha de ser posible a priori". (K.r.V., B25).
 - (19) K.r.V., B357.
 - (20) Vid. el siguiente capítulo (Facultad de juzgar determinante - práctica.)
 - (21) E.E., II, Anmerkung (A.K., XX, 204).
 - (22) K.U., II, XVII, (A.K., V, 174)
 - (23) L.c., XVIII, (A.K., V, 175).
 - (24) L.c., XIX-XX (A.K., V, 175-6).
 - (25) K.U., IX, LVIII (A.K., V, 198). Vid. Asimismo E.E., XI (A.K., XX, 246)
 - (26) Respecto a esto dice Kant: "Se ha encontrado digno de reflexión que mis divisiones en la filosofía pura casi siempre -- caen en tres. Pero esto va encerrado en la naturaleza del asunto. Si una división ha de hacerse a priori, o ha de ser --- analítica, según el principio de contradicción, y en este caso consta siempre de dos partes (quod ens est aut, aut non A), o ha de ser sintética, y si en este caso ha de ser sacada de conceptos a priori (no, como en la matemática, de la intuición, que corresponde a priori al concepto), tiene la división necesariamente que ser una tricotomía, según las exigencias de de la unidad sintética, que son, a saber: 1) Condición; 2) Condicionado; 3) El concepto que nace de la unión de lo condicionado con su condición" (K.U., LVII, Anmerkung, A.K., V, 197)
 - (27) CASSIRER, H.W., A commentary on Kant's Critique of Judgment. Methuen & Co. London 1970, p.153.
 - (28) E.E., XI, (A.K., XX, 241).
 - (29) "Como aquella facultad, cuyo principio peculiar será investigado y discutido aquí (la facultad de juzgar) es de un género tan especial que por sí no aporta ningún conocimiento (ni teórico ni práctico), ni suministra, a pesar de su principio - a priori, ninguna parte para la filosofía trascendental como doctrina objetiva, sino sólo constituye el nexo entre otras dos facultades superiores de conocimiento (el entendimiento y la razón), podrá permitírsele en la determinación de los principios de una facultad de esta índole, que no es capaz de --- ninguna doctrina, sino sólo de una crítica, desviarme del or-

den imprescindible en todos los otros casos y anticipar una breve introducción enciclopédica de la misma y más concretamente no en el sistema de las ciencias de la razón pura, -- sino meramente en la crítica de todas las facultades del espíritu que pueden ser determinadas a priori, en cuanto entre sí constituyen un sistema en el espíritu, y de unir así la -- introducción propedéutica con la enciclopédica". (E.E., XI, - A.K., XX, 242)

- (30) "Aquí termino, pues, toda mi ocupación crítica. Voy enseguida a pasar a la doctrina, para arrebatarse en lo posible a mi vejez creciente el tiempo en algún modo favorable. Se comprende por sí mismo que en ésta no tiene la facultad de juzgar -- una parte especial, pues aquí la crítica sirve de teoría. -- Después de la división de la filosofía en teórica y práctica y de la filosofía pura en iguales partes, la metafísica de -- de la naturaleza y la de las costumbres constituirán aquella ocupación." (K.U., Vorrede X, A.K., V, 170).
- (31) K.U., III, XXII-XXV, (A.K., V, 177-79). Al final de todo el razonamiento Kant formula la cuestión de forma menos aporética: "Con relación a las facultades del alma, en general, en cuanto son consideradas como superiores, es decir, como -- las que encierran una autonomía, es, para la facultad de conocer (la teórica de la naturaleza), el entendimiento el -- que encierra los principios constitutivos a priori; para el sentimiento de placer y dolor es la facultad de juzgar, independientemente de conceptos y sensaciones que se refieren a la determinación de la facultad de desear, y, por tanto, pudieran ser inmediatamente prácticas; para la facultad de desear es la razón, la cual, sin el intermediario de placer alguno, venga de donde viniere, es práctica, y determina -- para la misma, como facultad superior, el fin último que lleva consigo la pura intelectual satisfacción en el objeto. El concepto de la facultad de juzgar, que encierra una finalidad de la naturaleza, pertenece también a los conceptos de la -- naturaleza, pero solamente como principios regulativos de -- la facultad de conocer, aunque el juicio estético sobre ciertos objetos (de la naturaleza o del arte) que lo ocasionan, -- es un principio constitutivo en relación al sentimiento de -- placer o dolor. La espontaneidad en el juego de las facultades del conocimiento, cuya concordancia encierra el fundamento de ese placer, hace el concepto pensado aplicable en sus consecuencias para instituir el enlace de la esfera del concepto de la naturaleza con la del concepto de la libertad, -- en cuanto favorece al mismo tiempo la receptividad del alma para el sentimiento moral" (K.U., IX, LVI-LVI, A.K., V, 196-97).
- (32) Posiblemente eliga Kant estas tres facultades modélicas porque son las únicas que sólo pertenecen a los seres racionales,

ya que las otras dos facultades de conocer (intuición e imaginación) pertenecen tanto racionales cuanto a los irracionales .
(Vid. CASSIRER, H.W., O.c., p. 165)

- (33) K.p.V., Vorrede, 16 Anmerkung (A.K. , V, 9).
- (34) K.p.V., &7, (A.K., V, 30).
- (35) K.U., VI, XL, (A.K., V, 187).
- (36) L.c., XL-XLI, (A.K., V, 188). Respecto a las relaciones sentimiento de placer/displacer-facultad de juzgar remitimos al lector a la segunda parte de este trabajo (Facultad de juzgar estética). Quedémonos tan sólo con la definición kantiana de gusto: facultad de juzgar lo bello. (K.U., &1, 4, Anmerkung, A.K., V, 203).
- (37) K.U., III, XXI-XXII, (A.K., V, 177)

51

II. LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE.

II.1. INTRODUCCION: EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA PARTICULAR.

¿Por qué es necesario para el perfecto -acabamiento del sistema de la filosofía trascendental un uso nuevo del pensar, del juzgar, en último caso, de comprender la realidad? Tanto la Crítica de la razón pura como la Crítica de la razón práctica nos habían proporcionado unos modelos casi perfectos, exquisitamente arquitectónicos y que nos podíamos representar -así: el entendimiento o, en su caso, la razón práctica producen unas leyes trascendentales a las cuales tienen que someterse tanto lo que acaece en el mundo del ser (naturaleza) cuanto lo que sucede en el mundo del deber-ser (libertad). Este sometimiento es posible porque en este ámbito siempre se dan casos particulares para los cuales lo único que hay que hacer es buscar su regla general. En el caso del reino de la naturaleza esos principios a priori son las categorías esquematizadas, es decir, los principios -sintéticos a priori de la facultad de juzgar; en el reino de la libertad el modelo bajo el cual tienen que someterse los casos -particulares es el dictaminado por la buena voluntad, que sólo obra por respeto al deber, a saber, el imperativo categórico. En ambos casos utilizamos como tránsito de lo general a lo particular la idea de determinación (Bestimmung), por lo que el paso de uno a otro no contiene dificultades; es algo puramente mecánico, lógico.

Ahora bien, sucede que en el reino de la naturaleza existe un ámbito con unas características muy determinadas, el -cual no está sometido a las leyes trascendentales del entendimiento. Este espacio se define objetivamente por ser el reino de lo contingente, de lo azaroso, de lo no-necesario y subjetivamente por

estar regido por leyes particulares basadas en conceptos empíricos, para las cuales no encontramos, en principio, sus correlatos universales. Sin embargo, no es propio de la filosofía trascendental permitir que tal ámbito quede olvidado en el reino de las tinieblas, sino que es necesario introducir allí el orden (legalidad) trascendental. El hilo conductor del que nos vamos a servir para reintroducir este dominio empírico en la legalidad trascendental es la idea de un sistema de experiencia o de una experiencia como sistema:

"En la Crítica de la razón pura hemos - observado que la naturaleza entera como el conjunto de todos los objetos de la experiencia, forma un sistema según leyes trascendentales, o sea, leyes que el entendimiento mismo proporciona a priori (a saber, para fenómenos en cuanto ellos, unidos en una conciencia, deben constituir experiencia). Por esta misma causa, también la experiencia, según leyes tanto generales como especiales, siempre que considerada objetivamente ella sea posible del todo (en la idea), debe constituir un sistema de conocimientos empíricos posibles. Porque ésto lo - exige la unidad de la naturaleza, de acuerdo con un principio de la conexión integral de todo aquello que está contenido en éste conjunto de todos los - fenómenos. En esta medida, la experiencia en general debe ser considerada, pues, según leyes trascendentales del entendimiento como sistema y no - como simple agregado" (1).

Así pues, del mismo modo que la naturaleza según leyes trascendentales constituye un sistema de experiencia, también la experiencia, tanto en lo que se refiere a las leyes generales cuanto a las particulares debe constituir un sistema de todos los conocimientos empíricos posibles y ello porque la unidad de la naturaleza y la unidad de la experiencia coinciden, como era de esperar en un sistema de filosofía trascendental: "La unidad - de la naturaleza en el tiempo y el espacio y la unidad de nuestra posible experiencia es una misma cosa, porque aquella unidad es - un conjunto de meros fenómenos (modos de representación) que no - puede tener su realidad objetiva sino en la experiencia, la que - como sistema debe ser posible aún según leyes empíricas, si nos

representamos aquélla (según debemos, pues, hacerlo) como un sistema. Por lo tanto es un supuesto trascendental subjetivamente necesario que aquella inquietante disparidad ilimitada de leyes empíricas y heterogeneidad de las formas naturales no corresponde a la naturaleza, sino que por la afinidad de las leyes particulares se preste dentro de otras más generales para una experiencia como sistema empírico" (2).

La tarea de introducir en un sistema la inmensa multiplicidad de leyes empíricas se muestra, en principio, como algo imposible para el ser finito, ya que no encontramos cuál pueda ser el principio o principios que posibiliten unir toda esa serie de leyes de forma arquitectónica. Acotado así el problema, es decir: existe un ámbito de experiencia que no pertenece al sistema trascendental de toda experiencia posible y ello porque no posee un principio (constitutivo-trascendental) bajo el cual subyugarse y en el cual contemplarse como universal y necesario, Kant lo resuelve de dos modos que no podemos llamar distintos más que en la estrategia, ya que en definitiva, responden a un mismo modo de solución: la reflexión, el uso reflexionante.

II.2. PRIMER NIVEL DE SOLUCION: EL USO REFLEXIONANTE DEL PENSAR.

Pretendemos demostrar en este apartado que el uso reflexionante de la facultad de juzgar tiene su origen en el uso hipotético de la razón o mejor dicho que el funcionamiento de la razón en su uso hipotético coincide con el modo de operar propio de la facultad de juzgar reflexionante (3). Para ello, vamos a partir de la comparación de dos famosos textos en los que Kant pone de manifiesto tanto la dualidad de la facultad de juzgar cuanto la dualidad de los usos de la razón:

1. En el comienzo del parágrafo IV de la Introducción a la Crítica de la facultad de juzgar dice así:

" La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume en él lo particular (incluso cuando como facultad de juzgar trascendental pone a priori las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general) es determinante. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces la facultad de juzgar es solamente reflexionante " (4).

2. Asimismo, Kant define en el Apéndice a la Dialéctica trascendental, los usos de la razón del siguiente modo:

" Si la razón es la facultad de derivar lo particular de lo universal, puede ser que este universal sea en sí cierto y esté dado, caso en el que no hace falta que una facultad de juzgar que subsuma para que lo particular quede necesariamente determinado. Es lo que llamaré el uso apodíctico de la razón. Pero puede ser también que lo universal sea sólo asumido como problemático y que sea una mera idea. En este caso, lo particular es cierto, pero sigue siendo un problema la universalidad de la regla que conduce a tal resultado. --

Así, se hacen ensayos con muchos casos particulares, todos ellos ciertos, para ver si derivan de la regla. Si efectivamente derivan de ella y se -- tiene la impresión de que todos los casos particulares señalables se siguen de la misma, se infiere la universalidad de la regla; de ésta universalidad se infieren luego todos los casos, incluso los no dados en sí. Es lo que llamaré uso hipotético de -- la razón".(5)

Así pues, podemos comprobar como existe una coincidencia perfecta entre el uso determinante de la facultad de juzgar y el uso apodíctico de la razón por un lado y por otro entre el uso reflexionante de aquélla y el uso hipotético de éste.

1. El entendimiento como objeto de la razón .

"Todos nuestros conocimientos comienzan por los sentidos, pasan de estos al entendimiento y terminan en la razón"(6). Tal es la fórmula que Kant utiliza para expresar la gradación de -- los conocimientos. Y es perfecta en tanto que respetemos las reglas del juego y no atribuyamos a la razón los materiales propios del -- entendimiento, esto es, la sensibilidad, pues cuando hacemos esto, sobrepasamos los límites de la experiencia posible, la razón se -- convierte en trascendente y sus ideas en meros conceptos sofísticos. El único objeto de la razón sólo puede ser el entendimiento.

En efecto, sobre la pluralidad de conocimientos del entendimiento, la razón puede ejercer su uso legítimo esto es, su uso inmanente, mediante el cual sus ideas nos podrán orientar en el ámbito de lo suprasensible(7). Aquellas, en cuanto esquemas, -- nos van a posibilitar la verdadera solución a los tres temas fundamentales de la metafísica: Alma, Libertad, Dios (8). Pero, para poder llegar a configurar este modelo de aplicación de las ideas trascendentales al ámbito de lo suprasensible, que escapa a la síntesis categorial del entendimiento, Kant propone todo un modelo -- epistemológico del pensar de posible aplicación a cualquier ámbito de la realidad, especialmente a aquélla que escapa al uso determi-

nante del pensar; en nuestro caso, a la diversidad del reino de lo empírico.

Este modelo epistemológico, absolutamente válido tanto en su aplicación al reino de lo suprasensible cuanto al ámbito de la pluralidad indeterminada podemos expresarlo mediante las siguientes tesis:

1. Las ideas de la razón no representan a sus objetos determinándolos constitutivamente, sino que son meros esquemas, meras máximas debidas al interés especulativo de la razón.

2. La función de la razón en su uso hipotético es la de buscar la unidad sistemática tanto de la pluralidad de los conocimientos del entendimiento, cuanto de la pluralidad que escapa a las categorías de aquél.

3. Esta unidad sistemática es posible gracias a que la razón puede utilizar tres principios que posibilitan el ideal de sistematización al que tiende: principio de homogeneidad, principio de especificación, principio de continuidad.

2. Las ideas como esquemas y como máximas.

Las ideas trascendentales son tan connaturales a la razón como las categorías al entendimiento (9). Es, pues, preciso buscar el uso adecuado de tales ideas para que no se conviertan en sofísticas. Tal uso depende precisamente de la facultad de juzgar que unas veces las aplica directamente al objeto convirtiéndolas en trascendentes y otras las aplica al entendimiento, deviniendo así inmanentes. Este es, precisamente, su único uso adecuado y legítimo y consiste en "dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (focus imaginarius), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se haya totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud" (10). En este

uso las ideas responden a la disposición natural de la razón y en él no representan a los "objetos sin más" sino a los objetos en la idea misma; por ello, bajo esa aplicación las ideas devienen esquemas: "El que algo me sea dado, objeto sin más y el que me sea dado como simple objeto en la idea son cosas muy distintas. En el primer caso, mis conceptos se dirigen a la determinación del objeto; en el segundo, no hay en realidad más que un esquema al que no se asigna directamente objeto alguno, ni siquiera hipotéticamente, y que sólo sirve para representarnos otros objetos mediante la relación que guardan con esta idea, atendiendo a la unidad sistemática de los mismos, es decir, indirectamente" (11).

Ahora bien, las ideas trascendentales de la razón en su uso regulativo son, al mismo tiempo que esquemas, también - principios. Lo que sucede es que no van a ser principios constitutivos, pues no constituyen objetos de experiencia, sino que van a funcionar como principios regulativos, heurísticos, mediante los cuales nos vamos a orientar en ese ámbito que está más allá de los límites de la experiencia posible. Pues bien, a tales "principios subjetivos no derivados de la constitución del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta posible perfección del conocimiento de ese objeto" (12) los va a llamar Kant máximas.

Las ideas, pues, en su uso regulativo van a ser esquemas y máximas. Y justamente a este género van a pertenecer los principios mediante los cuales la razón lleva a cabo la unidad -- sistemática de todos los conocimientos posibles.

3. La unidad sistemática como objetivo - primordial de la razón.

Como ya hemos anunciado, el único objeto de la razón sólo puede serlo el entendimiento:

"La razón nunca se refiere directamente a un objeto, sino sólo al entendimiento y, por medio de éste, a su propio uso empírico. La razón no produce, pues, conceptos (de objetos) sino que sim

plemente los ordena y les da aquella unidad al ser ampliados al máximo, es decir, en relación con la totalidad de las series, totalidad que no constituye el objetivo del entendimiento. Este sólo apunta a aquella conexión en virtud de la cual se producen en todas partes, de acuerdo con conceptos, las series de condiciones. Así, pues, el verdadero objeto de la razón no es más que el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto. Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento, actos que, en otro caso, sólo se ocupan de la unidad distributiva" (13).

Según esto, la tarea primera de la razón es la de ordenar los conceptos de objetos en la totalidad de las series. (14) En principio parece que se trate de una ordenación puramente lógica: lo que va a intentar la razón a partir de los conocimientos del entendimiento es lograr su sistematización, esto es, su interconexión a partir de un solo principio.

Así pues, la misión de la razón en su uso hipotético va a consistir en la búsqueda de la unidad sistemática del conocimiento, la cual va a estar en "el criterio de verdad de las reglas" (15), pero se va a mostrar siempre como una unidad proyectada (projektierte Einheit), nunca definitivamente conseguida: se va a manifestar, pues, como un ideal que hay que perseguir, pero que nunca vamos a realizar plenamente. Tal plenificación va a tener como tarea principal el "hallar un principio en la diversidad y en el uso particular del entendimiento y (...) guiar y dar ---coherencia a éste al aplicarse a los casos no dados" (16). Es muy importante en el cometido de nuestro trabajo subrayar el hecho de que la unidad sistemática de la razón tenga como objeto el uso --particular del entendimiento (besonderen Verstandesgebrauche), ya que justamente el campo que cae bajo este uso va a ser el objeto de la facultad de juzgar reflexionante.

Llegado a este punto, es preciso discutir si esa -

unidad sistemática que la razón intenta conceder a los objetos particulares (regidos por leyes empíricas y en cuanto tales cuasi-infinitas) que caen bajo el uso particular del entendimiento es solamente una unidad lógica o es también una unidad trascendental, es to es, si los principios mediante los cuales la razón va a ordenar los diversos conocimientos empíricos del entendimiento son simple mente lógicos o son también trascendentales.

Pues bien, para Kant si realmente es posible la ordenación de todos los conocimientos empíricos de la naturaleza ba jo una idea, los principios que van a hacer posible tal ordenación, no va a poder ser simplemente lógicos, sino también trascendentales, pues la unidad sistemática de los distintos conocimientos en su - sentido lógico (esto es, la simple capacidad de pensarla) implica en sí misma el que tal unidad no sólo pertenezca al pensamiento, sino también a la realidad, ya que, en el caso contrario, podríamos poner en duda incluso la existencia misma de la racionalidad:

"En efecto, la ley racional que dirige la búsqueda de tal unidad posee carácter necesario, - pues, a falta de esa ley, careceríamos de razón y, si ésta, no habría ningún uso coherente del entendimiento y, en ausencia de este uso, no tendríamos criterio alguno suficiente de verdad empírica; en orden a este criterio, nos vemos por tanto obligados a dar por supuesto que esa unidad sistemática de la naturaleza es necesaria y posee plena validez objetiva" (17).

Es más, para Kant, esta presuposición trascendental de sistematización está subyaciendo a multitud de sistemas y filósofos, aunque muchas veces sea de modo inconsciente. Así tenemos que en el orden del ser operamos, aún sin darnos cuenta, con máxi mas tales como ésta: "la inmensa variedad de las cosas no excluye una identidad en la especie," y "las distintas especies son diferen tes determinaciones de unos pocos géneros, los cuales dependen, a su vez, de otros más elevados", etc.; del mismo modo, en el orden del pensar actuamos siempre de acuerdo con una máxima invisible y

que podríamos formular así: es necesario "buscar una cierta unidad sistemática de todos los conceptos empíricos posibles en la medida en que sean derivables de otros más elevados y universales"(18).

En definitiva, la ley de la unidad sistemática tiene que existir en la naturaleza, pues, si no, sería imposible su conocimiento: "si la diferencia -no voy a decir de forma, ya que desde éste punto de vista pueden ser semejantes los fenómenos, si no desde el punto de vista del contenido, es decir, atendiendo a la diversidad de los seres existentes- entre los fenómenos que se nos ofrecen fuera tan grande, que el más agudo entendimiento humano fuese incapaz de encontrar la menor semejanza al compararlos -entre sí(un caso que es perfectamente imaginario), entonces no existiría la ley lógica de los géneros, como no habría tampoco concepto alguno de género ni conceptos universales. Es más, no habría ni entendimiento, puesto que el único quehacer de éste son tales -conceptos"(19). Como habremos de ver, este razonamiento llevará -- consigo la aceptación de que cada principio lógico de sistematización estará fundado en un principio trascendental de la naturaleza.

Pues bien, esta unidad sistemática que la razón va a llevar a cabo sobre la pluralidad de conocimientos empíricos es posible gracias a los tres principios fundamentales: principio de homogeneidad, principio de especificación y principio de continuidad, los cuales van a ser precisamente las máximas mediante las -cuales la facultad de juzgar reflexionante y su principio de finalidad nos va a orientar en el reino de la naturaleza particular:

" Que el concepto de una finalidad de la naturaleza pertenece a los principios trascendentales puédese advertir suficientemente por las máximas de la facultad de juzgar, que son colocadas - a priori a la base de la investigación de la naturaleza, y que, sin embargo, no se refieren a nada más que a la posibilidad de la experiencia, es decir, del conocimiento de la naturaleza, no solamente como naturaleza en general, sino como una naturaleza determinada por una diversidad de leyes particulares. Como sentencias de la sabiduría metafí-

sica, aparecen en el curso de esa ciencia con bastante frecuencia, si bien esparcidas en ocasión de algunas reglas, cuya necesidad no puede mostrarse por conceptos: "La naturaleza toma el camino más corto(lex parsimoniae); no hace tampoco salto alguno, ni en la serie de sus cambios, ni en la combinación de diferentes formas específicas(lex continui in natura): su gran diversidad de leyes empíricas es, sin embargo, unidad bajo pocos principios(principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)"; y otras por el estilo" (20)

Estudiemos, pues, detalladamente cada uno de estos tres principios.

1. Principio de homogeneidad.

Mediante él nos representamos la naturaleza como jerarquizada en distintos géneros que van ascendiendo hasta un género supremo que es el "todo", condición de posibilidad de cada uno de ellos. Como tal no puede ser simplemente un principio lógico, si no que tiene que ser, como ya hemos demostrado, un principio trascendental: "Consiguientemente, el principio lógico de los géneros presupone un principio trascendental si ha de ser aplicable a la naturaleza(por ésta entiendo, en este caso, sólo objetos que se nos dan). De acuerdo con este principio trascendental, se presupone - necesariamente una homogeneidad en la diversidad de una experiencia posible(si bien no podemos determinar a priori cuál es su grado), ya que, de no existir tal homogeneidad, no serían posibles los conceptos empíricos ni, consiguientemente, experiencia ninguna" (21).

2. Principio de especificación.

Aparece como complementario del anterior. Si aquél puede denominarse el principio de la unidad, éste es el principio de la diversidad. Gracias a él podemos afirmar la multiplicidad - cuasi-infinita que existe en la naturaleza:"Todo género exige, - pues, diversas especies y éstas, diversas subespecies. Cada una - de éstas posee a su vez, una esfera(extensión en cuanto conceptus communis). Por ello exige la razón, a la hora de ampliar su cono-

cimiento, que ninguna especie sea considerada en sí misma como la ínfima, ya que, desde el momento en que esta supuesta ínfima especie sigue siendo un concepto que sólo contiene lo común a varias cosas, tal concepto no puede estar completamente determinado ni ser, por tanto, inmediatamente referido a un individuo; debe, pues, contener otros conceptos, es decir, subespecies. Podríamos expresar así esta ley de especificación: entium varietates non temere esse minuendas!(22).

Que tal ley lógica tiene que ser, a su vez, una ley trascendental, Kant lo demuestra sobradamente, considerando, en primer lugar, que no puede derivarse de la experiencia y mostrando, en segundo término, esta misma ley quedaría carente de sentido si no estuviese respaldada por un principio trascendental.

En efecto, la experiencia sería incapaz de revelar nos la inmensa variedad en que la naturaleza está especificada: la especificación empírica encontrará rápidamente un límite más allá del cual no podría ir, si no estuviese orientada por una ley trascendental, la cual, en su calidad de un principio de razón, nos orienta a buscar las diferencias que sospechamos que existen, pero que no se revelan a nuestros sentidos. Kant pone el siguiente ejemplo: para que hayamos descubierto que las tierras absorbentes son de dos clases distintas (calcáreas y murcáticas) ha sido preciso primero una regla de la razón que presuponga que existan tales diferencias y que, presuponiéndolo, ordene al entendimiento la tarea de buscarlas. Es más, la batalla en torno a la discusión de la existencia del entendimiento se libra en este campo de la especificación y homogeneidad:

"En efecto, sólo tenemos entendimiento si suponemos, por una parte, que hay diferencias en la naturaleza y, por otra, que sus objetos poseen homogeneidad, ya que precisamente la diversidad reunible en un concepto es lo que constituye el campo de aplicación del mismo y el campo de trabajo del entendimiento" (23).

Así pues, esta ley de especificación lógica tiene que basarse en una ley trascendental, ya que obliga al entendimiento a buscar subespecies en cada especie que se nos presenta y conceptos inferiores en cada concepto hasta llegar a un máximo de división, el cual nunca va a ser intuitivo, sino que va a pertenecer al entendimiento: siempre conocemos a través de conceptos.

3. Principio de continuidad.

Para completar la unidad sistemática de todos los conocimientos empíricos del entendimiento, la razón añade además la ley de afinidad de todos los conceptos. Esta ley obliga a la razón a pasar de una especie a otra sin romper la continuidad, incrementando gradualmente la variedad. Surge como síntesis de las dos anteriores:

"Podemos llamarlos principio de homogeneidad, de especificación y de continuidad. El último es resultado de la unión de los dos primeros, una vez completada en la idea de conexión sistemática mediante el ascenso a los géneros superiores y el descenso a las especies inferiores, ya que entonces todas las diferencias se hallan relacionadas entre sí, pues ~~todas~~ derivan, a través de los diversos grados de determinación progresiva, de un único género supremo" (24).

Este principio surge como respuesta a la imposibilidad del vacío: non datur vacuum formarum, no pueden existir huecos entre las diferentes especies; lo que realmente hay es un horizonte universal completamente dividido en géneros, especies y subespecies. No existen géneros aislados, "sino que todos los diferentes géneros son simples divisiones de un único género supremo y universal" (25). En este sentido, la máxima que persigue la unidad sistemática es esta: datur continuum formarum, es decir, "no hay especies o subespecies que (desde el concepto de razón) sean las más próximas, sino que caben siempre especies intermedias cuya diferencia entre sí sea menor que las que las separa presuntamente más - próxima" (26).

Ni que decir tiene que esta ley del continuum specierum, en cuanto ley lógica, tiene que presuponer una ley trascendental, pues, de lo contrario, podría despistar al entendimiento, el cual podría tomar un camino opuesto al de la naturaleza. Tal ley trascendental no puede ser otra que la de la lex continui naturae (27).

4. Validez de los principios de la razón

Así pues, la razón en tanto que intentar unificar los conocimientos del entendimiento pone en ejercicio estos tres principios, discurrendo de la diversidad a la unidad a través de la afinidad. Cada uno de estos tres principios es tomado por la razón como "una idea en el grado supremo de perfección" (28). Como tales poseen una validez objetiva, aunque sea indeterminada y como principios heurísticos constituyen las reglas de una experiencia posible (29).

Ahora bien, lo que no puede ser es, de ningún modo, principios constitutivos "ni siquiera en relación con los conceptos empíricos, ya que no puede dárseles el correspondiente esquema de la sensibilidad, ni pueden, por consiguiente, tener un objeto en concreto" (30). Solamente pueden tener un uso válido: el uso regulativo; ¿en qué consiste este uso? ¿cómo es posible? Como hemos visto, el objeto de la razón es el entendimiento, al igual que la sensibilidad lo era de éste. Y del mismo modo que la tarea del entendimiento consistía en enlazar los diversos fenómenos mediante conceptos, el cometido de la razón va a consistir en "unificar sistemáticamente todos los posibles actos empíricos del entendimiento" (31), pero mientras el entendimiento utilizaba para su síntesis los esquemas trascendentes de la imaginación, pues sin ellos quedaría indeterminada, la razón va a utilizar en su unidad sintética el "análogo" a un esquema, el cual viene definido como "la idea del maximum de división y unificación del conoci-

miento en un solo principio"(32). En este sentido, las ideas de la razón se van a convertir en esquemas, que van a ser aplicados a los conceptos del entendimiento. De tal aplicación no va a surgir un - conocimiento objetivo, tal como se da en la síntesis categorial, pero sí va a tener como consecuencia una " orientación cognoscitiva" (permítasenos la expresión) en el reino de lo empírico:

"Ahora bien, dado que todo principio que impone a priori al entendimiento una completa unidad en su empleo posee también validez, aunque sólo indirectamente, respecto del objeto empírico, los principios de la razón pura tendrán igualmente realidad objetiva con respecto a ese objeto, si bien no para determinar algo en él, sino para indicar - el procedimiento según el cual puede el uso empírico y determinado del entendimiento concordar -- plenamente consigo mismo, procedimiento consistente en que el uso del entendimiento sea, en la medida de lo posible, enlazado con el principio de la completa unidad y derivado de él" (33).

Pues bien, a estos principios que la razón utiliza sobre los conocimientos del entendimiento a modo de esquemas les conviene más el nombre de máximas que de principios. Entendemos por aquéllas" principios subjetivos no derivados de la constitución del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta posible perfección del conocimiento del objeto"(34). Mientras que las máximas se complementan entre sí y hacen avanzar el conocimiento, los principios(constitutivos) entran en conflicto, cuando en un determinado campo de objetos es preciso usar métodos alternativos(35). Así, como tendremos ocasión de comprobar a la hora de justificar el juicio teleológico, en nuestro conocimiento de - la naturaleza orgánica utilizaremos una serie de máximas de la razón, aparentemente contradictorias, que no entrarán en conflicto, sino que sólo su uso alternativo posibilitará el acceso al conocimiento de los organismos, naturalezas particulares regidas por leyes empíricas.

II.3. SEGUNDO NIVEL DE SOLUCION: EL USO REFLEXIONANTE DEL JUZGAR.

El problema del conocimiento de la naturaleza particular es un tema casi marginal en el desarrollo de la Crítica de la razón pura, ya que en una obra tan inmensa sólo se dedica a este problema las escasas páginas que acabamos de comentar, y ello no de forma directa, sino oblicua, ya que el tema que verdaderamente interesa a Kant en ese momento es la posibilidad de buscar un uso adecuado a las ideas de la razón mediante el cual - poder orientarse en el reino de lo suprasensible.

Esta perspectiva cambia radicalmente en la Crítica de la facultad de juzgar que toma como idea fundamental la búsqueda de un método adecuado para que nuestro espíritu pueda "legislar" también en el campo de objetos que caen bajo el uso particular del entendimiento. Aislada la facultad apropiada para ello, Kant necesita buscar el uso legítimo de ella, encontrándolo en un uso reflexionante que, como hemos anticipado, coincide en su procedimiento con el uso hipotético de la razón. Y frente a la Crítica de la razón pura en que la investigación de este uso no pasa de ser un mero esbozo, aquí el objeto de toda investigación (crítica) es la facultad de juzgar reflexionante.

El concepto de facultad de juzgar que, en la Analítica de los principios, aparecía definido como "la facultad de subsumir reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no cae bajo una regla dada (casus datae legis)" (36), aparece aquí reformulado del siguiente modo:

"La facultad de juzgar puede ser considerada como mera facultad de reflexionar sobre una representación dada según determinado principio con el fin de llegar a un concepto que por ella ha sido

hecho posible, o como una facultad de determinar, por medio de una representación empírica dada, un concepto básico. En el primer caso, es la facultad de juzgar reflexionante; en el segundo, la facultad de juzgar determinante" (37).

Así pues, dividimos la estructura subjetiva del -- juzgar en determinante y reflexionante. Es preciso acotar el campo de experiencia que compete a cada una de ellas.

1. La facultad de juzgar determinante (Bestimmende Urteilskraft).

En este uso lo único que tiene que hacer la facultad de juzgar es subsumir lo particular bajo lo general y ello de --- forma mecánica, lógica: en su uso teórico subsume las intuiciones de la sensibilidad bajo las categorías del entendimiento y da lugar al esquematismo del entendimiento puro; en el nivel práctico su tarea es la subsunción de las acciones particulares, empíricas, bajo la ley de la razón pura práctica y da lugar a la Típica de la facultad de juzgar práctica.

A. Facultad de juzgar determinante teórica

En su uso teórico, la facultad de juzgar reside en "la capacidad de subsumir bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada" (38). Su tarea va a consistir en hacer posible el tránsito de lo universal (las categorías) a lo particular (el fenómeno) mediante el esquema proporcionado por la imaginación trascendental. Este viene definido como una determinación trascendental del tiempo que participa de la sensibilidad y necesidad de las categorías^y de la sensibilidad de los fenómenos; gracias a él, es posible la síntesis trascendental (conocimiento objetivo) y el juicio sintético a priori en el ámbito de la ciencia físico-matemática, esto es, el juicio de experiencia. Tales juicios sintéticos a priori constituyen la posibilidad de la Naturaleza en general: "En lo referente a los conceptos generales de la naturaleza, entre los cuales, un concepto de experiencia (sin determinación empírica especial) ante todo es posible, la reflexión tiene ya su índice en el concepto general de una naturaleza, esto

es, en el entendimiento, y la facultad de juzgar no necesita principio especial de reflexión, sino que la esquematiza "a priori" y aplica estos esquemas a toda síntesis empírica, sin la cual ningún juicio de experiencia sería logrado. La facultad de juzgar, en su reflexión, es aquí al mismo tiempo determinante, y su esquematismo trascendental le sirve a la vez de regla en la cual son subsumidas las intuiciones empíricas dadas" (39).

El análisis que Kant lleva a cabo en la Analítica de los principios sobre la facultad de juzgar (Doctrina trascendental de la facultad de juzgar) incluye dos capítulos: "el primero trata de las condiciones sensibles que hacen posible el uso de -- los conceptos puros del entendimiento, es decir, del esquematismo del entendimiento puro; el segundo trata de los juicios sintéticos que, bajo tales condiciones, surgen a priori de los conceptos puros del entendimiento y que sirven de base a todos los demás conocimientos a priori, es decir, de los principios del entendimiento puro" (40). Nos interesa subrayar la importancia de este segundo capítulo dentro del sistema kantiano, ya que divide a aquéllos en principios matemáticos y principios dinámicos, dándole a estos últimos un sentido que se acerca mucho a los principios reflexionantes (41).

Ahora bien, ello no impide afirmar que toda la Analítica trascendental se mueve en el ámbito de la facultad de juzgar determinante. Toda ella constituye un canon para la facultad de juzgar; y a igual que la Analítica de los conceptos proporcionaba las reglas absolutamente generales bajo las cuales tiene que juzgar en general, la Analítica de los principios le proporcionará las distintas reglas especiales que tiene que aplicar en cada caso particular.

B. Facultad de juzgar determinante práctica.

También en el dominio de lo práctico, la facultad de juzgar determinante va a tener una labor que realizar. Ella va

a consistir en la subsunción de las acciones particulares (empíricas) de los seres finitos en su dimensión moral bajo una regla práctica universal que no puede ser otra que el imperativo categórico: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de legislación universal" (42). Mas esta ley fundamental de la razón pura práctica pertenece a la esfera de la libertad, mientras que las acciones susceptibles de ser juzgadas moralmente acontecen en el reino de la naturaleza. Surge, pues, un abismo entre la acción y su norma de juicio, cuya solución exige la búsqueda de un elemento mediador:

"(...) parece absurdo querer encontrar en el mundo sensible un caso que, debiendo estar siempre como caso en el mundo sensible, sólo bajo la ley de la naturaleza, permita, sin embargo, aplicarle una ley de la libertad y al cual pueda ser aplicada la idea suprasensible del bien moral, que debe ser expuesta en él in concreto" (43).

Para aplicar la ley general al caso concreto, la facultad de juzgar práctica se verá obligada a buscar una fórmula medianera que participe tanto de los acontecimientos de la naturaleza cuanto del reino de la libertad. No sirve en este caso los esquemas de la imaginación, ya que éstos se mueven en el reino de la naturaleza. La arquitectónica kantiana se encuentra aquí ante un impasse, cuya solución es digna de toda atención: puesto que el "esquema" que posibilita el tránsito de lo particular a lo general no puede provenir de la sensibilidad, tiene que ser el propio entendimiento quien se da a sí mismo (en cuanto facultad de juzgar) su "esquema" adecuado. Ahora bien, si las leyes generales del entendimiento pertenecen al reino de la naturaleza ¿cómo es posible sacar de ellas una regla que posibilite el tránsito en el reino de la libertad? Únicamente de este modo: deduciendo de una ley general del entendimiento sólo aquello en que puede coincidir con una ley general de la libertad, esto es, su formalidad y universalidad. Pues bien, a esta fórmula medianera que posibilita la

adecuación de un caso concreto a una regla general en el ámbito de la razón práctica la va a denominar Kant "tipo" (44), tipo de la ley moral (Typus des Sittengesetzes) y no puede ser más que esta:

"Pregúntate a tí mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad" (45).

Aunque, en principio, pueda parecer una solución -forzada en la que se transgreden mutuamente los límites de la naturaleza y la libertad, sin embargo, creemos que es una solución completamente defendible desde el punto de vista del criticismo, ya que lo que hacemos mediante ella es tomar el reino de lo sensible-fenoménico como un "tipo" del reino de lo suprasensible-nouménico. Tomamos la ley natural como un "tipo" de ley moral; estamos ante un conocimiento "simbólico" de lo suprasensible, conocimiento por analogía (46). Como dice Paton, "la palabra 'tipo' es comúnmente usada en teología en más o menos el mismo sentido que Kant usa la palabra 'símbolo': esto es, aquéllo por lo que algo es simbolizado o figurado. Así se ha dicho que el pueblo de Israel es un 'tipo' del pueblo de Dios y que el cordero pascual es un 'tipo' de Cristo. La aplicación de Kant de esta palabra a la ley de la naturaleza es una natural extensión de ése uso" (47).

El mismo Kant en la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres en las dos formulaciones primeras del imperativo categórico establece un paso digno de resaltar:

1. "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (48).
2. "Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza" (49).

Como vemos, en la segunda formulación Kant sustituye la expresión "ley universal" por "ley universal de la naturaleza", dando con ello a entender que, en último término, la universalidad de los principios o leyes tienen como modelo absolutamente

primero las leyes del entendimiento, esto es, las leyes de la naturaleza. En este sentido, la solución de la Típica de la facultad de juzgar práctica lo único que hace es desarrollar este esbozo de argumentación que sugieren los textos de la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.

En definitiva, lo que Kant desea mostrar es que la regla expuesta como "tipo" de la ley moral pertenece, por una parte, a los principios morales y por otra va a ser, además, la piedra de toque de la conformidad de nuestras acciones sensibles para con la ley moral, ya que nos es "permitido usar la naturaleza del mundo sensible como 'tipo' de una naturaleza inteligible, mientras yo no traspase a esta última las intuiciones y lo que de ellas depende, sino sólo le refiere a la forma de la conformidad a una ley general" (50).

Además, Kant aduce tres razones por las que es necesario usar esta Típica de la facultad de juzgar práctica:

a) Preserva a la razón práctica del empirismo moral, el cual reduce el concepto de bien a la felicidad, la cual es un puro acontecimiento de la naturaleza que no puede servir de modelo en nuestros juicios morales: el único criterio en nuestro obrar moral sólo puede ser el deber, esto es, el respeto a la ley moral.

b) Protege también a la razón práctica de caer en el misticismo, el cual toma por esquema lo que no es más que un símbolo, es decir, "pone a la base de la aplicación de los conceptos morales, intuiciones reales, y, sin embargo, no sensibles (de un reino invisible de Dios)" (51). Mediante él la razón se pierde en lo trascendente.

c) En tercer lugar, introduce a la facultad de juzgar práctica en el verdadero camino, esto es, el racionalismo: "Adecuado al uso de los conceptos morales es sólo el racionalismo de la facultad de juzgar, que no toma de la naturaleza sensible - nada más que lo que puede pensar también por sí la razón pura, es decir, la conformidad a la ley, y no introduce en lo suprasensible

nada más que lo que se deja representar, en cambio, realmente, por acciones en el mundo de los sentidos según la regla formal de una ley de la naturaleza en general" (52).

Como dice R. Verneaux, es algo completamente excepcional el que Kant califique su propia doctrina de "racionalismo", el cual consiste aquí en dos movimientos inversos: por una parte, el no tomar de la naturaleza sensible más que lo que la razón sea capaz de concebir por sí misma, a saber, la conformidad a ley; y por otra, no trasladar al mundo inteligible lo que se deja efectivamente presentar en el mundo sensible según una ley universal de la naturaleza (53).

Pues bien, en todo este tema de la facultad de juzgar determinante, tanto teórica como práctica, sólo hemos querido mostrar un hecho, a saber, que en este uso la facultad de juzgar necesita para su ejercicio echar mano de unos principios que no le son propios, sino que le vienen de la imaginación, del entendimiento o de la razón, por lo que su única misión va a consistir en realizar correctamente la subsunción de lo particular bajo lo general. Pensamos que éste es el sentido genuino de la facultad de juzgar como "juicio", "sentido común", "bons sens", etc., como un don particular que no puede ser aprendido, sino simplemente ejercido (54).

2. La facultad de juzgar reflexionante (Reflektierende Urteilskraft).

Afortunadamente el uso determinante no agota el ámbito subjetivo de la facultad de juzgar, sino que aún posee otro, más rico en recursos, mediante el cual podemos conducirnos en el ámbito de lo particular, de lo empírico, de lo contingente. Existe una necesidad objetiva que exige la aplicación de ese uso nuevo de la facultad de juzgar, la cual podríamos formular así: el entendimiento, en su legislación trascendental de la naturaleza se abstrae de toda aquella parte de la experiencia (naturaleza) que está regida por leyes empíricas, sin embargo es preciso agru-

par tales leyes bajo un sistema. Kant plantea así el problema:

"Pero hay formas de la naturaleza tan diversas, y, por decirlo así, tantas modificaciones de los conceptos generales trascendentales de la naturaleza, modificaciones que aquellas leyes dadas por el entendimiento puro a priori dejan indeterminadas, porque estas leyes conciernen, en general, a la posibilidad de una naturaleza (como objeto de los sentidos), que tiene que haber, por lo tanto, para determinarlas, también leyes que si bien pueden ser, como empíricas, contingentes para la apreciación de nuestro entendimiento, tendrán, sin embargo, si hay que llamarlas leyes (como lo exige así el concepto de una naturaleza), que ~~se~~ consideradas también como necesarias por un principio de la unidad de lo diverso, aunque este principio nos sea desconocido" (55).

Así pues, sospechamos que la contingencia en la que se mueven los principios empíricos de la naturaleza particular puede convertirse en necesidad gracias a un principio de la unidad de lo diverso, del que aún no sabemos nada, pero que es preciso investigar.

El motor de este nuevo uso de la facultad de juzgar va a ser la reflexión. "Reflexionar es comparar y reunir representaciones dadas ya sea con otras, ya sea con su facultad de conocimiento en relación con un concepto que por ella es posible"(56). Es decir, la tarea de la facultad de juzgar reflexionante (también llamada facultas dijudicandi, Berteulungsvermögen) es la de ordenar las diversas representaciones (fenómenos, apariencias) en -- torno (dependiendo de) de una facultad de conocimiento. Ahora bien, en ese camino en el que las diversas representaciones cobran sentido bajo una unidad, es necesario buscar un principio en torno al cual aquéllas puedan tener su espacio, pues, de lo contrario, "to da reflexión se haría a tientas y a ciegas (aufs Geratewohl und -- blind)"(57). La función de este principio va a ser "guiar" a la -- facultad de juzgar en su intento de comprensión de lo múltiple, de lo empírico y por ello va a ser absolutamente necesario en su uso reflexionante:

"La facultad de juzgar reflexionante, que tiene la tarea de ascender de lo particular en la naturaleza a lo general, necesita, pues, un principio que no puede sacar de la experiencia, porque -- ese principio justamente debe fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo principios, -- igualmente empíricos, pero más altos, y así la posibilidad de la subordinación sistemática de los -- unos a los otros"(58).

Es, pues, esencial a la facultad de juzgar reflexio-
nante la búsqueda de un principio por medio del cual se pueda guiar
en su reflexión. Por ello nuestra tarea tanto en este como en el --
siguiente capítulo va a ser investigar su origen, naturaleza y ---
aplicación. En la búsqueda de este principio Kant aplica unos ele-
mentos ya conocidos y que han conseguido un uso excelente en otros
campos de su filosofía. Se trata de la distinción entre uso lógico
y uso puro: al igual que la razón tenía un uso lógico(formal) y un
uso puro(de contenidos, trascendental), siendo éste construido por
analogía con aquél, este principio de la facultad de juzgar, del
cual aún no sabemos nada va a estar primeramente especificado des-
de el punto de vista lógico, para más tarde hacerlo desde el pun-
to de vista trascendental.

1. Especificación lógica del principio de la facul- tad de juzgar reflexionante.

Pienso que la formulación más clara del paralelis-
mo entre el sistema de leyes trascendentales y el sistema del --
conocimiento empírico aparece en esta nota al capítulo V de la --
primera Introducción:

"Y si bien es cierto que ya el entendi-
miento puro enseña(pero también por medio de prin-
cipios sintéticos a pensar todas las cosas de la -
naturaleza como contenidas en un sistema trascen-
dental según conceptos a priori(las categorías), -
la facultad de juzgar(reflexionante) que también -
para las representaciones empíricas busca concep-
tos, tomándolos de aquéllos, debe además suponer -
para este fin que la naturaleza en su ilimitada --
variedad haya procedido a tal clasificación en es-
pecies y géneros, que permita a nuestra facultad -

de juzgar encontrar unanimidad a través de la comparación de las formas de la naturaleza y llegar a conceptos empíricos y a la conexión existente entre estos, al elevarse a conceptos más generales pero igualmente empíricos, es decir, que dicha facultad presupone un sistema de la naturaleza también según leyes empíricas, y ello a priori, por consiguiente por medio de un principio trascendental"(59).

Este texto nos proporciona todos los elementos que tendremos que ir utilizando en el análisis de la facultad de juzgar: en primer lugar existe una clara analogía entre el modo de actuar del entendimiento puro (facultad de juzgar determinante) y la facultad de juzgar reflexionante; en ambos se trata de comprender la realidad en un sistema trascendental; en segundo lugar, la facultad de juzgar debe suponer que la naturaleza está dividida en géneros y especies de tal modo que nosotros podamos comprenderla según los distintos grados (principio lógico de clasificación); en tercer lugar, es tarea del filósofo trascendental el convertir ese principio lógico en principio trascendental.

Ahora bien, para postular este principio, el filósofo tiene que partir de la convicción de que tiene que existir una cierta regularidad en el reino de la diversidad empírica y además que esa cierta regularidad se adecúa a nuestra reflexión. Y ello es posible porque consideramos tales objetos, esto es, los que caen bajo el uso particular del entendimiento, los que pertenecen a la naturaleza particular, como si estuviesen contruidos de una forma artística (Künstlich), técnica (technisch), frente a los objetos de la naturaleza en general que consideramos contruidos de forma esquemática (schematisch) o mecánica (mechanisch) (60).

Más, al reflexionar sobre los objetos como contruidos técnicamente nos enfrentamos con el problema de la Technik der Natur, pues es preciso averiguar si ella pertenece a la naturaleza en cuanto tal o a nuestra reflexión sobre la naturaleza. Se trata de discutir si este principio que en su primera acepción se nos revela como técnica de la naturaleza pertenece a la esfera de

la objetividad o simplemente al dominio del espíritu. Aunque el - desarrollo de esta problemática constituirá el siguiente capítulo, adelantemos lo siguiente: la idea de una técnica de la naturaleza es un principio subjetivo (a priori) de la facultad de juzgar; es un principio lógico y es también un principio trascendental.

En la primera Introducción Kant acentúa el punto de vista lógico de este principio:

"El principio de la facultad de juzgar - reflexionante, por el cual la naturaleza se concibe como sistema según leyes empíricas, es, empero, tan sólo un principio para el empleo lógico de ésta facultad, principio trascendental por cierto según su origen, más únicamente para considerar a priori la naturaleza como cualificada en un sistema lógico de su diversidad según leyes empíricas" (61).

Ahora bien, como era de esperar este principio lógico es un principio de reflexión no de determinación. Sería un - principio determinante si la naturaleza se especificase a sí misma en distintos géneros y especies y todo ello de acuerdo con la idea de un sistema omniabarcante de cada una de las partes; en este caso la naturaleza particular no nos plantearía ningún problema, ya que lo único que habría que hacer sería el ir colocando cada - parte inferior en su homóloga superior. Mas la facultad de juzgar reflexionante lo único que puede hacer es "presuponer que la naturaleza misma especifica sus leyes trascendentales según algún principio" (62). Este principio a priori que emana de nuestra consideración técnica de la naturaleza (o de la naturaleza como técnica) podemos formularlo así: "la naturaleza especifica sus leyes generales en empíricas, de acuerdo con la forma de un sistema lógico -- para uso de la facultad de juzgar" (63).

2. Especificación trascendental de este principio.

Pero, ¿cuál puede ser la justificación última por la que nosotros podemos hipostasiar ese principio a priori? Pensemos que sólo puede ser la siguiente: al igual que las leyes trascendentales de la naturaleza en general tienen su correlato subje

tivo en el entendimiento, y son universales y necesarias porque coinciden con los principios sintéticos a priori de éste, la infinidad de leyes empíricas de la naturaleza particular tienen que tener un correlato subjetivo que las sustente y les dé sentido. Ese correlato subjetivo no puede ser otro que la posibilidad de ser pensadas por un entendimiento suprafinito, arquetípico, que posibilita la necesidad en el reino de la contingencia:

"Ahora bien, ese principio no puede ser - otro más que el siguiente: que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las presenta a la naturaleza (aunque sólo según el concepto general de ella como naturaleza), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza" (64).

Se trata de una hipótesis legítima que se irá verificando conforme vayamos avanzando en la investigación. No se trata de la afirmación dogmática de un Entendimiento arquetípico, sino simplemente de introducirlo como condición de posibilidad formal para la construcción de un sistema completo de experiencia en el que tengan cabida tanto las leyes trascendentales cuanto las leyes particulares.

Pienso que la idea de Entendimiento arquetípico (solución de la segunda introducción) juega el mismo papel que la -- idea de Técnica de la naturaleza (solución de la primera introducción). Ambos conceptos hay que tomarlos con las precauciones propias de la facultad de juzgar reflexionante: son principios hipotéticos, regulativos, heurísticos, críticos, no dogmáticos, mediante los cuales nos representamos la naturaleza empírica como un sistema. La aplicación particular de estas dos hipótesis a la naturaleza empírica sólo es posible gracias a un principio que es preciso investigar: el principio de finalidad.

- (1) E.E., IV, (A.K., XX, 208-9)
- (2) L.C., (A.K., XX, 209)
- (3) Aunque realmente es algo que está presente en casi todos los comentadores de la Crítica de la facultad de juzgar (Delbos, V., Souriau, M., Cassirer, H.W., Bartuschat, W., etc), quien mejor ha formulado esta intrínseca relación entre el uso regulativo de las ideas y la facultad de juzgar reflexionante ha sido: LIEDTKE, M., Der Begriff der reflexierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft, Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Hamburg. Hamburg, 1964, Pp. 109-136.
- (4) K.U., IV, XXV-XXVI, (A.K., V, 179)
- (5) K.r.V., A 646-7, B 674-5
- (6) K.r.V., A 298, B 355.
- (7) Es verdaderamente iluminador el bello opúsculo de Kant: Was heisst: sich im Denken orientieren? En él nos recuerda que es una necesidad imperiosa de la razón el orientarnos en el reino de lo suprasensible: "Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er den in dem Vermögen bestände, sich nicht bloss im Raume, d.i. mathematisch, sondern überhaupt im Denken, d.i., logisch zu orientieren. Man kann nach der Analogie leicht erraten, dass dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenstände (der Erfahrung) ausgehend, sich über alle Grenze der Erfahrung erweitern will und ganz und gar kein Objekt der Anschauung, sondern bloss Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr imstande ist, nach objektiven Gründen der Erkenntnis, sondern lediglich nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde in der Bestimmung ihres eigenen Urteilsvermögens ihre Urteile unter eine bestimmte Maxime zu bringen. Dies subjektive Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses". (A.K., VIII, 136)
- (8) Vid., K.r.V., A 672-702, B 700-730
- (9) K.r.V., A 642, B 670.
- (10) K.r.V., A 644, B 672.
- (11) K.r.V., A 670, B 698.
- (12) K.r.V., A 666, B 694.
- (13) K.r.V., A 643-4, B 672-2

- (14) Para un estudio completo de las funciones de la razón vid, RABADE ROMEO, S., La concepción kantiana de la razón en la Dialéctica trascendental, en "Anales del Seminario de Metafísica" XIII (1978), pp. 9-28.
- (15) K.r.V., A 647, B 675.
- (16) K.r.V., A 647, B 676.
- (17) K.r.V., A 651, B 679. Es, pues, necesario presuponer para cada principio lógico un principio trascendental: "De hecho, no se entiende cómo puede haber un principio lógico de unidad racional de las reglas si no presuponemos otro de tipo trascendental por el que se admita a priori semejante unidad sistemática como necesaria, como inherente a los principios mismos" (A 650-51, B 678-79)
- (18) K.r.V., A 652, B 680
- (19) K.r.V., A 653-4, B 681-2.
- (20) K.U., V, XXX-XXXI, (A.K., V, 182).
- (21) K.r.V., A 654, B 682.
- (22) K.r.V., A 655-6, B 683-4.
- (23) K.r.V., A 657, B 685.
- (24) K.r.V., A 658, B 686.
- (25) K.r.V., A 659, B 687.
- (26) Ibid.
- (27) Así dice Kant: "Se ve fácilmente que esa continuidad de las formas es una simple idea cuyo objeto correspondiente no podemos descubrir en la experiencia, debido no sólo a que las especies se hayan efectivamente divididas en la naturaleza, siendo, por tanto, necesario que formen un quantum discretum— si el gradual avance de su afinidad fuera ininterumpido, la continuidad tendría que abarcar un número realmente infinito de miembros intermedios entre dos especies dadas, lo cual es imposible—, sino también a que no podemos aplicar de modo empíricamente determinado esta ley, puesto que ella no señala el menor criterio de afinidad que nos guíe en la búsqueda de sus diferencias graduales y que nos — hasta dónde tenemos que buscarlas; la única aplicación de la ley es la de mostrarnos abstractamente que hay que buscar — esa afinidad". (K.r.V., A661, B689)
- (28) "La razón presupone los conocimeintos que el entendimiento — aplica directamente a la experiencia y trata de unificarlos mediante ideas. La unidad así obtenida va mucho más allá de—

la frontera alcanzable por la experiencia. Aun teniendo en -- cuenta la multiplicidad de lo diverso, su afinidad bajo un --- principio de unidad se refiere mucho más a las propiedades y capacidades de las cosas que a éstas mismas" (K.r. V., A662, - B690)

- (29) "Lo notable de estos principios y lo único que de ellos nos interesa es esto: que parecen ser trascendentales, si bien no contienen más que ideas destinadas a poner en práctica el uso empírico de la razón, ideas que este uso sólo puede seguir asintóticamente, por así decirlo, esto es, aproximándose a ellas sin alcanzarlas nunca, poseen, en cuanto proposiciones sintéticas a priori, una validez que, aunque indeterminada, es objetiva; estos principios sirven, además, -- como regla de la experiencia posible. Empleados como principios heurísticos dan también buenos resultados en la elaboración de la experiencia, sin que, no obstante, pueda llevarse a cabo una deducción trascendental de los mismos, lo cual es siempre imposible en relación con las ideas, tal -- como ya demostramos antes" (K.r.V., A663-4, B691-2).
- (30) K.r.V., A664, B692.
- (31) K.r.V., A664, B693
- (32) K.r.V., A665, B693
- (33) K.r.V., B694, A666
- (34) Ibid.
- (35) "Cuando veo personas inteligentes que discuten entre sí sobre las características de los hombres, los animales, o --- plantas, o incluso de los cuerpos del reino mineral; cuando veo que unos suponen, por ejemplo caracteres nacionales peculiares, derivados de la estirpe, o también decisivas -- diferencias heredadas de la familia, raza, etc., mientras que otros insisten en que la naturaleza ha producido en este sentido unas disposiciones que son completamente iguales y en que todas las diferencias se basan únicamente en aspectos exteriores de carácter accidental; cuando veo esto, sólo necesito considerar la naturaleza del objeto para comprender -- que ésta se halla demasiado oculta a ambas partes como para que puedan hablar basándose en el conocimiento de la misma. NO se trata más que de dos distintos intereses de la razón de los que una de las partes atiende a uno; mientras la otra atiende, o hace que atiende, al otro. Consiguientemente no -- hay más que una diferencia de máximas relativas a la diversidad o a la unidad de la naturaleza. Estas máximas son conciliables, pero mientras se las tome por conocimientos objetivos no sólo ocasionarán disputas, sino que crearán obstáculos capaces de retrasar considerablemente la aparición de la verdad, hasta que termine por encontrarse el medio que haga compatibles los intereses en conflicto y que satisfaga la razón a este respecto" (K.r.V., A 667-8, B 695-6)

- (36) K.r.V., A 132, B 172.
- (37) E.E., V, (A.K., XX, 211). Asimismo, vid., E.E., IV, (A.K., XX, 209-10); K.U., IV, XXV-XXVI, (A.K., V, 179).
- (38) K.r.V., A 132, B 172.
- (39) E.E., V, (A.K., XX, 212).
- (40) K.r.V. B 175, A 136.
- (41) "Al aplicar los conceptos puros del entendimiento a la experiencia posible el uso de su síntesis es o matemático o dinámico, ya que en parte va dirigido a la intuición de un fenómeno en general y en parte a la existencia del mismo. Las condiciones a priori de la intuición son enteramente necesarias en relación con una experiencia posible; las de la existencia de los objetos de una posible intuición empírica son, en sí mismas, meramente accidentales. Los principios del uso matemático serán, pues, incondicionalmente necesarios, es decir, apodícticos, mientras los del uso dinámico, si bien conllevarán igualmente el carácter de una necesidad apriori, sólo lo conllevarán bajo la condición del pensar empírico en una experiencia, es decir, sólo mediata e indirectamente. En consecuencia, los del uso dinámico no poseen (aunque dejemos a salvo su certeza, referida, en términos generales, a la experiencia) la evidencia inmediata propia de los primeros. De todos modos, tendremos más elementos de juicio sobre esto al concluir este sistema de los principios" (K.r.V., A 160-1, B 199-200). Un buen comentario de esta problemática lo constituye la obra de M. Souriau: Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant, edit. cit., vid. especialmente pp. 1-45.
- (42) K.p.V., & 7, 54 (A.K., V, 30)
- (43) K.p.V., Von der Typik der reinen praktischen Urteilstkraft, 120 (A.K., V, 68).
- (44) "Pero bajo la ley de la libertad (como causalidad no condicionada sensiblemente) y, por lo tanto, también bajo el concepto del bien mencionado, no puede ponerse ninguna intuición, por consiguiente, ningún esquema para su aplicación in concreto. Consiguientemente, la ley moral no tiene más facultad de conocimiento que le proporcione aplicación a objetos de la naturaleza que el entendimiento (no la imaginación) el cual puede poner para la facultad de juzgar, debajo de una idea de la razón, no un esquema de la sensibilidad, sino una ley, pero, sin embargo, una ley tal, que puede ser expuesta in concreto en objetos de los sentidos, por lo tanto, una ley de la naturaleza, pero sólo según su forma, y esa ley podemos, pues, nombrarla el tipo de la ley moral" (L.c., 121, A.K., V, 68-69).

- (45) L.c., 122 (A.K., V, 69)
- (46) Vid. ARTOLA, J.M., Limitación y trascendencia del conocimiento en la Filosofía de Kant. En "Estudios Filosóficos", (1981), pp. 138-147. El mismo tema es tratado por Kant en K.U., & 59, & 90 y Prolegomena, & 58.
- (47) PATON, H.J., The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy. UNiversity of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, p. 160.
- (48) G.M.S. Zweiter Abschnitt, (A.K., IV, 421)
- (49) Ibid.
- (50) K.p.V., 124 (A.K., V, 70).
- (51) L.c., 125 (A.K., V, 70-71).
- (52) Ibid., (A.K., V, 71).
- (53) VERNEAUX, R., Le vocabulaire de Kant II, edit. Aubier-Montaigne, Vienne, 1973, p. 258.
- (54) "La falta de esta capacidad es, de hecho, lo que llamamos necedad y tal defecto no tiene remedio. Una cabeza obtusa o limitada, a la que no falta sino el correspondiente grado de entendimiento y los conceptos propios de este, puede muy bien llegar, a base de estudio, hasta la misma erudición. Pero teniendo en cuenta que en tales casos suele faltar la facultad de juzgar (secunda Petri), no es raro encontrar hombres muy cultos, que al hacer uso de su especialidad científica, dejan traslucir ese incorregible defecto" (K.r.V., A 135, B 173, Anmerkung). No obstante, también se le puede dar este nombre a la facultad de juzgar reflexionante. Vid. K.U., & 41; así mismo vid., GADAMER, H.G., Verdad y método. Trad. A. Aparicio y R. de Agapito. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 48-74.
- (55) K.U., IV, XXVI, (A.K., V, 179-80)
- (56) E.E., V, (A.K., XX, 211)
- (57) L.c., (A.K., XX, 212)
- (58) K.U., IV, XXVII (A.K., V, 180)
- (59) E.E., V, Anmerkung (A.K., XX, 212)
- (60) L.c., (A.K., XX, 213-14)
- (61) L.c., (A.K., XX, 214)
- (62) L.c., (A.K., XX, 215)
- (63) L.c., (A.K., XX, 216)
- (64) K.U., IV, XXVII (A.K., V, 180)

34

III. LA TECNICA DE LA NATURALEZA: EL PRINCIPIO DE FINALIDAD.

El enunciado mismo de este capítulo nos anticipa, de algún modo, las dos perspectivas posibles desde las cuales podemos enfrentarnos con el problema de la finalidad: objetiva y subjetiva. Desde la primera, podemos decir que la naturaleza obra técnicamente, constituye sus objetos artísticamente, obra de acuerdo a un fin predeterminado. Desde la segunda, afirmamos - que el entendimiento finito en su comprensión de una parte de la naturaleza necesita de un principio y de unas máximas derivadas de aquél mediante el cual poder orientarse y tal principio no puede ser otro que el principio de finalidad.

III.1. NATURALEZA DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD.

Puesto que los principios que pertenecen al entendimiento y a la razón son trascendentales, es oportuno investigar aquí cuál sea la naturaleza del principio de la facultad de juzgar, que no puede ser otra que empírica, psicológica o trascendental. Vamos a intentar demostrar qué es un principio trascendental, mostrando al mismo tiempo el error que cometeríamos si sólo lo entiendiésemos como principio empírico o psicológico.

Kant distingue entre principio metafísico y entre principio trascendental. Un principio metafísico es aquél por medio del cual nos representamos "la condición a priori bajo la cual solamente objetos cuyo concepto debe ser dado empíricamente pueden recibir a priori una mayor determinación" (1). Por su parte, "un principio trascendental es aquél por el cual se representa la condición universal a priori bajo la cual solamente cosas pueden venir a ser objetos de nuestro conocimiento en general" (2). Así pues, un principio es metafísico, cuando su aplicación engendra principios empíricos, pero es trascendental cuando de él sólo se pueden derivar predicados ontológicos, esto es, puros conceptos del entendimiento. Kant pone el siguiente ejemplo: el principio -

del conocimiento de los cuerpos como sustancias y como sustancias mudables, es trascendental, cuando se afirma a través de él que la mutación de aquéllas tiene que tener una causa, pero es simplemente metafísico cuando se afirma que tal cambio tiene que tener como motor una causa exterior, ya que en ese momento entran en juego los elementos empíricos.

Pues bien, el principio de finalidad de la naturaleza en la diversidad de sus leyes empíricas tiene que ser un principio trascendental, pues los conceptos de objetos que pueden ser pensados en cuanto que aquéllos (los objetos) caen bajo el área barrida por el principio de finalidad, no pueden ser mas que puros y no encierran, en absoluto, nada empírico: sólo comprenden el -- horizonte de una experiencia posible.

1. La primera razón por la que podemos afirmar que el principio de finalidad tiene que pertenecer a la esfera de los principios trascendentales, es preciso buscarla en las máximas -- que la facultad de juzgar utiliza en su investigación de la naturaleza, ya que aquéllas no nos dicen lo que la naturaleza es, sino única y exclusivamente nos perfilan el camino apropiado mediante el cual nosotros podemos interrogarla; no nos dicen cómo se -- comporta la naturaleza en su especificación empírica, sino cómo -- se debe comportar, y al hacerlo no se basan en propiedades empíricas, aunque se pueda ver una cierta analogía con el concepto empírico de aprovechabilidad (Zuträglichkeit), sino que se refieren a las condiciones de posibilidad de toda experiencia, en este caso, del conocimiento de la naturaleza empírica. Ejemplos de tales -- máximas son, como ya hemos visto anteriormente, "La naturaleza -- toma el camino más corto (lex parsimoniae); no hace tampoco salto alguno, ni en la serie de sus cambios, ni en la combinación de -- diferentes formas específicas (lex continui in natura); su gran -- diversidad de leyes empíricas es, sin embargo, unidad bajo pocos principios (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)" (3).

2. Podríamos ensayar un origen psicológico de tales principios y contemplaríamos el fracaso de tal ensayo, ya que concluiríamos que tales principios nunca nos van a decir lo que ocurre, ni cómo ocurre, sino que lo único que les está permitido es señalar las pautas mediante las cuales podemos juzgar ese sustrato de la naturaleza que cae bajo el uso particular del entendimiento.

3. Así pues, es necesaria una deducción trascendental de ese principio. Para llevar a cabo tal deducción es necesario partir de la posibilidad de la experiencia en general. Como ya sabemos, ésta es posible gracias a que las leyes de la naturaleza - en general y las leyes de nuestro entendimiento coinciden. Bajo tales leyes la facultad de juzgar es determinante. Ahora bien, la naturaleza, en cuanto Kunst, no agota su modo de ser en la pertenencia a esas leyes generales, sino que está sometida a la diversidad de leyes empíricas:

"En la naturaleza, pues, con relación a sus leyes meramente empíricas, tenemos que pensar una posibilidad de infinitas diversas leyes que -- para nuestra investigación, por tanto, son contingentes (no pueden ser conocidas a priori), y en -- cuya relación juzgamos como contingente la unidad de la naturaleza, según leyes empíricas, y la posibilidad de la unidad de la experiencia como sistema, según leyes empíricas" (4).

Es preciso, pues, hipostasiar esa unidad de la naturaleza que es igual a la unidad de la experiencia de tal modo - que podamos comprender en un sistema tanto las leyes generales de la naturaleza cuanto sus leyes particulares, y para ello es necesario que la facultad de juzgar deba "para su propio uso, aceptar como principio a priori que lo contingente para la humana investigación en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza encierra una unidad en el enlace de su diversidad con una experiencia posible en sí, unidad que nosotros no tenemos ciertamente que fundar, pero pensable, sin embargo, y conforme a ley" (5).

De todo esto se deduce que el principio de finalidad no añade nada al objeto tal como lo podían hacer los principios trascendentales de naturaleza o libertad, sino que lo único que hacen es mostrarnos el camino mediante el cual el filósofo -- trascendental puede llevar a cabo el ideal de experiencia como sistema al que va a estar siempre abocado: es una feliz casualidad (glückliche Zufall) el que la diversidad de leyes empíricas coincidan en un principio único, es una aspiración máxima del filósofo trascendental el poder llevar a cabo una experiencia coherente -- de la multiplicidad de percepciones (Wahrnehmungen) proporcionadas por una naturaleza que encierra en sí una infinita diversidad de leyes empíricas. La tarea de la facultad de juzgar mediante su -- principio de finalidad y las máximas que derivan de éste va a ser justamente la ordenación sistemática de tales leyes, de modo tal que el entendimiento finito sea capaz de conocerlas.

La facultad de juzgar prepara esta adecuación es-- píritu-naturaleza, propniendo como válidos en esa ordenación principios tales como los siguientes: "existe en la naturaleza una subordinación de especies a géneros comprensibles para nosotros", - "tal subordinación es posible porque existe un principio común que hace posible el tránsito de unos a otros", etc. En resumen: "Esa concordancia de la naturaleza con nuestra facultad de conocimiento es presupuesta a priori por la facultad de juzgar para su reflexión sobre aquella según sus leyes empíricas, reconociéndola el entendimiento como objetivo y contingente a un mismo tiempo y atribuyéndola sólo la facultad de juzgar o la naturaleza como finalidad trascendental (con relación a la facultad de conocer en el sujeto), porque nosotros, sin presuponerla, no obtendríamos ordenación alguna de la naturaleza sobre leyes empíricas y, por lo tanto, hilo conductor alguno para organizar con él, en toda su diversidad, una experiencia y una investigación de la misma" (6). Si ello no fuese así, tendríamos que renunciar, en cuanto seres finitos, a una experiencia coherente (eine Zusammenhängende

Erfahrung).

Ahora bien, el rasgo esencial que define a este principio es que ni pertenece a la naturaleza particular (principio - objetivo) ni es impuesto por el entendimiento a la facultad de juzgar, sino que es un principio que la facultad de juzgar se impone a sí misma como heautónoma (7). Vamos a llamar a este principio - "ley de especificación de la naturaleza en consideración a sus leyes empíricas" y es un principio reflexionante de la facultad de juzgar mediante el cual es posible la ordenación lógico-trascendental de las distintas partes de la naturaleza bajo un "todo" sistemático.

4. No obstante, existe una perspectiva distinta, - aunque no contradictoria con la anterior, que es la que nos muestra Kant en la primera Introducción a la Crítica de la facultad de juzgar: el principio de finalidad como principio lógico.

En efecto, en su sentido lógico, el principio de - finalidad hace posible la coincidencia entre el hecho de que la naturaleza se especifique en géneros y especies y la necesidad que posee la facultad de juzgar reflexionante de esa especificación - para llegar a realizar el ideal de una experiencia como sistema.

El sentido puramente lógico de la finalidad tiene una ventaja fundamental ~~sobre~~ la propiedad de ser trascendental y que señala de forma más diáfana los límites entre este principio heurístico de finalidad y la finalidad real o absoluta. Es realmente una obsesión la que tiene el filósofo de Königsberg por - distinguir entre los que piensan que la naturaleza ha ido creando sus productos según un principio de finalidad (principio dogmático, finalidad real) y el juzgar que sólo es posible comprender -- algunos objetos de la naturaleza si introducimos para su investigación un principio que exprese la regularidad de las leyes en su diversidad y, a su vez, que tal regularidad se adecúe con nuestra forma de pensar.

En la concepción kantiana de la naturaleza de distinguen dos clases de productos, a saber, agregados y sistemas y resulta que "con respecto a sus productos como agregados, la naturaleza procede mecánicamente, como mera naturaleza; pero con respecto a los mismos como sistemas, por ejemplo, formaciones de cristales, diversas formas de las flores, o en la construcción interna de plantas y animales, procede técnicamente, esto es, al mismo tiempo como arte" (8). Por supuesto que tal distinción no pertenece a las "cosas en sí mismas" (en cuanto fenómenos), sino a nuestro modo de juzgarlas. Que ello es así nos lo demuestra el hecho de - que un determinado producto de la naturaleza sea susceptible de - ser explicado desde ambos modos de pensar: determinante y reflexio nante, mecánicamente y técnicamente. Ello es algo que estudiare-- mos a propósito de la justificación del juicio teleológico.

Aun teniendo en cuenta todas estas restricciones, el concepto de finalidad lógica nos depara un ámbito de objetos - que pertenecen a un sistema en el que el todo y las partes se in- fluyan recíprocamente. Frente al concepto de naturaleza inorgánica es el que todo y partes sólo tienen entre sí una mera relación adi tiva, el concepto de naturaleza orgánica nos ofrece un sistema de objetos que dependen todos de un Entendimiento arquitectónico, ar tístico, arquetípico, ya que, en último término, han sido creados por él. Sin embargo, no se trata de una dependencia absoluta, cong titutiva, sino meramente hipotética, lógica, reflexiva (9). En de finitiva, el principio de finalidad no va a poder ser otra cosa - que un principio subjetivo de clasificación y especificación de la naturaleza, manteniéndose siempre al margen de la libre producción de tales formas.

III.2. LA TÉCNICA DE LA NATURALEZA.

Llamamos técnica de la naturaleza a esa especial causalidad que posee la naturaleza mediante la cual constituye una serie de objetos (productos) que no son meros agregados, sino que pertenecen al género de los sistemas. Aquéllos están constituidos por la causalidad mecánica, éstos por la causalidad técnica. La diferencia entre ambos es la siguiente: mientras que en los productos orgánicos (sistemas) el todo es condición de posibilidad de las partes, en las producciones mecánicas (agregados) el todo es la mera acumulación de aquéllas.

La expresión Technik der Natur la emplea Kant para mostrar esta nueva consideración de la naturaleza mediante la cual nos la representamos como si fuese un ser inteligente, esto es, como un ser que obrase según fines perfectamente preconcebidos. - Ahora bien, ¿cómo podemos percibir esta técnica de la naturaleza en sus productos?:

"En nuestra facultad de juzgar percibimos la finalidad en cuanto ella simplemente reflexiona sobre un objeto dado, ora sobre la intuición empírica del mismo para reducirla a algún concepto -- (cualquiera que sea), o bien, sobre el concepto mismo de la experiencia, para reducir las leyes que contiene a principios comunes"(10).

Así pues, quien es técnica no es la naturaleza, si no nuestra facultad de juzgar: sólo nos representamos la naturaleza como técnica en tanto que concuerda con el procedimiento que la facultad de juzgar misma utiliza para su conocimiento.

Entendida así la cuestión: la finalidad, la técnica no pertenece a determinados productos de la naturaleza, sino a nuestro modo de conocerlos, es preciso distinguir entre dos modos de especificarse la naturaleza en sus productos, o lo que es lo -

mismo, entre dos modos de representarnos nosotros tales productos (11).

1. Técnica formal de la naturaleza:
representación estética.

En la representación de un objeto tenemos que distinguir entre lo meramente subjetivo, es decir, la modificación que sufre el sujeto ante su experiencia (cualidad estética) y lo que hay de determinación propia de ese objeto, esto es, su constitución objetiva. Así en una representación sensible de un objeto obtenemos lo siguiente:

a) En primer lugar tenemos que espacio y tiempo constituyen las condiciones a priori de posibilidad de esa representación. Son elementos subjetivos que pertenecen única y exclusivamente al sujeto, pero que utilizamos en la medida en que queremos constituir el objeto. Pertenecen a la esfera de la sensación real.

b) Ahora bien, también existe un elemento subjetivo en toda representación, el cual pertenece única y exclusivamente al sujeto y que, de ningún modo, puede ser un elemento del conocimiento. Tal es el sentimiento de placer o displacer que lleva consigo todo conocimiento, pero que, de ningún modo lo determina.

Pues bien, este enlace entre la representación de un objeto y el sentimiento de placer es única y exclusivamente posible porque existe un lazo de unión, condición de posibilidad de este enlace, el cual no podría ser otro que el principio de finalidad:

"La finalidad, pues, que precede al conocimiento de un objeto, y que, sin querer usar la representación del mismo para un conocimiento, hastaba, sin embargo, unida inmediatamente con ella, es lo subjetivo del mismo, lo cual no puede llegar a ser elemento alguno de conocimiento" (12).

Y resulta que el sentimiento de placer surge cuando en la representación de un objeto el sujeto siente modificada su

subjetividad del siguiente modo: surgimiento de una perfecta coincidencia entre la facultad de las intuiciones a priori (imaginación) y la facultad de los conceptos (entendimiento), pues tal coincidencia feliz debe ser considerada como final para la facultad de juzgar reflexionante. Como podemos ver, en una representación tal no utilizamos concepto alguno, sino solamente una nueva relación (final) sujeto-objeto(13). Así pues, la estructura de la representación estética está atravesada por un principio de finalidad que, puesto que no está basado en ningún concepto, lo llamamos principio de finalidad formal, subjetivo, que no tiene pretensiones algunas de conocimiento, pero que como principio trascendental es - condición de posibilidad de la experiencia estética:

"Pero un juicio meramente reflexivo sobre un objeto singular dado puede ser estético si (sin considerar aún su comparación con otros) la facultad de juicio, que no dispone de ningún concepto para la intuición dada reúne la imaginación (tan sólo en la aprehensión del mismo) con el entendimiento (en la presentación de un concepto general) y percibe una relación de ambas facultades de conocimiento, la que de un modo general constituye la condición subjetiva, meramente susceptible de hacerse - sentir del uso objetivo del juicio (a saber la concordancia de aquellas dos facultades entre sí)"(14)

Por todo ello, en una Crítica de la facultad de Juzgar es esencialmente pertinente la parte dedicada a la facultad de juzgar estética, ya que ésta es una facultad particular de juzgar los objetos según una regla (principio de finalidad) pero no según conceptos, de modo que no puede aportar ningún conocimiento del objeto. Su sitio debe estar, pues, "en la crítica del sujeto que juzga y de las facultades de conocer del mismo, en cuanto son capaces de tener principios a priori, cualquiera que sea su uso --- (teórico o práctico) que éstos puedan tener" (15).

En definitiva la representación estética (finalidad técnica) se basa en lo siguiente: "La naturaleza concuerda por fuerza, no sólo, respecto de sus leyes trascendentales, con nuestro -

entendimiento, sino también en sus leyes empíricas con la facultad de juzgar y su poder de presentación de las mismas en una aprehensión empírica de sus formas por la imaginación, y ello en verdad al sólo efecto de la experiencia, y en este caso su finalidad formal respecto de esta última concordancia (con la facultad de juzgar) puede ser demostrada aún como necesaria" (16). Esta finalidad de las formas puede llamarse figurativa o especiosa, al igual que la técnica de la naturaleza respecto a ella puede llamarse technica speciosa (17).

2. Técnica real de la naturaleza: representación lógico-teleológica

Del mismo modo que en la representación ~~estética~~ tratábamos de exponer mediante el sentimiento de placer el libre juego (coincidencia ~~final~~) en que estaban las distintas facultades de representación (imaginación y entendimiento), en la representación lógica (teleológica) surge también una concordancia entre las distintas facultades del espíritu, aunque esta vez no es entre la imaginación y el entendimiento, sino entre el entendimiento y la razón. En efecto, tal concordancia surge entre las ideas de la razón, que, entendidas en su doble acepción, como máximas y como -- esquemas, ponemos como condición de la posibilidad de un objeto -- (sistema) y los conceptos particulares del entendimiento que, a su vez, reflejan las leyes empíricas de la naturaleza: la facultad de juzgar teleológica se sirve de las máximas de la razón para -- introducir sistematicidad en ese reino de lo empírico sólo lo puede conseguir gracias a su principio de finalidad (objetiva). Así -- pues, tanto en una como en otra representación atribuimos a la -- naturaleza una técnica que no le pertenece y que, en último término, sólo es propia del espíritu. Sin embargo, lo hacemos porque es el único modo de orientarnos en nuestra investigación de la -- naturaleza particular:

"Aunque nuestro concepto de una subjetiva finalidad de la naturaleza en sus formas, según leyes empíricas, no es, de ninguna manera, un concepto de un objeto, sino solamente un principio de la facultad de juzgar, el de constituirse objeto en esa enorme diversidad (poder orientarse en ella), - sin embargo, atribuimos aquí a la naturaleza, por decirlo así, una relación con nuestra facultad de conocer, según la analogía de un fin; y así, podemos considerar la belleza natural como exposición del concepto de la finalidad formal (meramente subjetiva), y los finés de la naturaleza como exposición del concepto de una finalidad real (objetiva), juzgando nosotros la primera mediante el gusto (estéticamente por medio del sentimiento de placer), y la segunda mediante el entendimiento y la razón (lógicamente - según conceptos)" (18).

Como consecuencia de ello la facultad de juzgar teleológica se va a mover en una ambivalencia que va a determinar - todo su campo de aplicación, a saber, por una parte, la necesidad de considerar la naturaleza como si efectivamente hubiese sido -- producida e incluso siguiese actuando según una intención, por -- otra la cautela propia del filósofo crítico que le impide convertir esa finalidad reflexiva en finalidad dogmática. Realmente no nos importa qué sea la naturaleza "en sí"; lo que propiamente nos interesa es destacar que existe un ámbito de ella, cuyo único mo delo de explicación es su representación lógico-teleológica, mediante la cual introducimos en la naturaleza principios del espíritu que coinciden con sus leyes empíricas (19). Por todo ello, - podrá decir Kant que frente a la ~~la~~ facultad particular de juzgar - objetos según reglas, pero no según conceptos, "la facultad de - juzgar teleológica no es facultad particular alguna, sino sólo la facultad de juzgar reflexionante en general, en cuanto procede, -- como en todo lo que es conocimiento teórico según conceptos, pero refiriéndose a ciertos objetos de la naturaleza, según principios particulares, a saber: los de una facultad de juzgar meramente - reflexionante y que no determina objetos; y así, según su aplicación, pertenece a la parte teórica de la filosofía y debe consti-

tuir una parte especial de la crítica a causa de esos principios particulares que no son determinantes como deben serlo en una doctrina"(20).

Así pues, la representación lógico-teleológica --- exige un modo de pensar la naturaleza como concordante en su causalidad con nuestro proceder mediante la razón, es decir, causalidad por conceptos que son condición de posibilidad de los objetos. Aunque en este caso no estemos autorizados a "construir" la experiencia, si hacemos algo semejante, ya que en dicha representación presuponemos un concepto del objeto y juzgamos su posibilidad de acuerdo con una ley de causalidad, con la que el efecto es condición de posibilidad de la causa. Los objetos que caen bajo el dominio de este tipo de representación son los producidos por la naturaleza mediante su organische Technik, "expresión mediante la -- cual el concepto de finalidad designa no sólo el modo de representación sino también la posibilidad de las cosas mismas"(21).

El giro que introduce Kant en esta nueva forma de comprender la naturaleza consiste en atribuir por una parte, a la facultad de juzgar los caracteres propios de la razón, esto es, la de juzgar objetos como si fuesen sistemas y, por otra, la de poner de manifiesto la especial predisposición de nuestro espíritu a hacer derivar tal técnica de la misma naturaleza:

"Porque sólo en productos del arte podemos darnos cuenta de la causalidad de la razón por objetos que por eso se llaman conformes a fines o finales, y llamar en atención a ellos, técnica a la razón se adecúa con la experiencia de la causalidad de nuestra propia facultad. Mas representarse la naturaleza, igual que una razón como técnica(y atribuir así a la naturaleza finalidad y hasta fines es un concepto particular que no podemos hallar en la experiencia y que sólo pone la facultad de juzgar en su reflexión sobre objetos para organizar, de acuerdo con su indicación, la experiencia según leyes especiales, a saber, las de la posibilidad de un sistema"(22).

Ahora bien, como pusimos de manifiesto en el capítulo.

anterior, existen dos usos de la razón: hipotético(inmanente) y - apodíctico(trascendente). Pues bien, cuando la facultad de juzgar deriva sus principios del uso apodíctico se convierte en facultad de juzgar determinante, y en este caso ya no puede representarse la naturaleza desde el punto de vista intencional, ya que, si lo hace, utilizará este principio como constitutivo y transgredirá los límites mismos de la experiencia; es necesario, pues, que la facultad de juzgar teleológica derive sus principios del uso hipotético de la razón y considere la finalidad de la naturaleza - únicamente desde el punto de vista inmanente.

En definitiva, en nuestra representación lógico-te leológica de la naturaleza utilizamos como hilo conductor de refle xión el concepto de finalidad objetiva. Gracias a éste, podemos - cumplir con las dos condiciones máximas de la filosofía trascenden tal: hacer posible la comprensión de la naturaleza orgánica y hacer lo sin sobrepasar los límites mismos del criticismo.

III.3. UNIDAD DE LA REPRESENTACION ESTETICO-TELEOLOGICA.

Finalmente nos queda por demostrar que la unidad de la naturaleza y de la experiencia coinciden gracias a esta técnica de la naturaleza que, como principio de finalidad de la facultad de juzgar reflexionante, hace posible el enlace del sustrato suprasensible de la naturaleza con el inteligible de la libertad y, con ello, el tránsito de la esfera del conocimiento - teórico a la esfera del conocimiento práctico, realizando así la integración de la realidad y de la experiencia en un sistema:

"Aquéllo que la presupone a priori, y sin referencia alguna a lo práctico, la facultad - de juzgar, proporciona el concepto intermediario - entre los conceptos de la naturaleza y el de la - libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el concepto de una finalidad de la naturaleza, pues - por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real"(23).

Como hemos visto, este concepto de finalidad está muy lejos del concepto de fin-final, propio de la filosofía práctica; sin embargo, tiene una cierta analogía con él que posibilita el acercamiento de lo teórico y lo práctico. El concepto de finalidad pertenece, por su esencia misma, a la crítica y no al sistema (filosofía teórica y práctica) y en cuanto perteneciente a la facultad de juzgar hace posible el tránsito a las dos partes de la filosofía. Si tuviésemos que decidimos sobre si es más apropiado a una crítica de la facultad de juzgar estética o a una crítica - de la facultad teleológica, posiblemente nos decidiríamos por la primera, ya que el juicio estético reflexivo obtiene su principio

directamente de la facultad de juzgar, mientras que el juicio teleológico necesita de la convergencia entre la facultad de juzgar y la razón(24). Por ello, decimos que mientras la finalidad objetiva se funda en conceptos, la finalidad subjetiva surge (y posibilita a su vez) directamente del libre juego de distintas facultades de representación que constituyen la facultad de juzgar, esto es, la imaginación y el entendimiento. Ahora bien, en ambos tipos de representación "la naturaleza misma es considerada como técnica, es decir, como conforme a fines en sus productos, una vez subjetivamente, respecto al simple modo de representación del sujeto, y en el segundo caso como objetivamente conforme a fines en relación a la posibilidad del objeto mismo" (25)

Por último, es preciso señalar que en nuestra representación estético-teleológica de la naturaleza y su puesta en ejercicio a través de los principios estéticos y teleológicos - nunca caeremos en una tentación que está siempre al acecho de tales juicios: la de convertir los primeros en psicológicos y los segundos en empíricos. Por ello, aunque el problema de su universalidad y necesidad nos va a ocupar extensamente en los capítulos posteriores, ha sido preciso en esta fundamentación epistemológica mostrar cuál puede ser el fundamento esencial de aquéllos. Y ello lo hemos encontrado en el principio de finalidad, gracias al cual el juicio estético pasa de ser un juicio meramente psicológico a ser un juicio trascendental, cuya misión no es describir objetos, sino prescribir reglas a nuestra facultad de juzgar, al igual que el juicio teleológico, que deja de ser un juicio perteneciente a la esfera de lo empírico, para convertirse en un juicio que tiene la capacidad de comparar el concepto de un producto natural, como lo que es, con lo que debe ser. En fin, el principio de finalidad posibilita la unidad sistemática de juicios estéticos y teleológicos⁶⁵ (26).

- (1) K.U., V, XXIX (A.K., V, 181)
- (2) Ibid.
- (3) K.U., V, XXXI (A.K., V, 182)
- (4) K.U., V, XXXIII (A.K., V, 183)
- (5) Ibid.
- (6) K.U., V, XXXVI (A.K., V, 185)
- (7) "La facultad de juzgar tiene, pues, también un principio a prio para la posibilidad de la naturaleza, pero sólo en relación - subjetiva, en sí, por medio del cual prescribe una ley, no a la naturaleza (como autonomía), sino a sí mismo (como heautonomía) para la reflexión sobre aquélla, y puede llamársele ley de la especificación de la naturaleza en consideración de - sus leyes empíricas, y esta ley no la conoce a priori en la naturaleza, sino que la admite para una ordenación de la misma, cognoscible para nuestro entendimiento, en la división - que ella hace de sus leyes generales, queriendo subordinar - a éstas una diversidad de lo particular" (K.U., V, XXXVII, -- A.K., V, 186). Igualmente en Erste Einleitung dice: "Esta -- legislación debería llamarse, con propiedad, heautonomía, pues to que la facultad de juzgar da la ley no a la naturaleza ni a la libertad, sino sólo a sí misma. Y no es una facultad de producir conceptos de objetos, sino sólo la de comparar casos que se presentan con los que le son dados ulteriormente, y de indicar a priori las condiciones subjetivas de este enlace" - (E.E., VIII, A.K., XX, 225).
- (8) E.E., VI, (A.K., XX, 217)
- (9) Aunque el principio de finalidad sólo pueda pertenecer al --- reino de lo nouménico y nunca podemos situarlo en el ámbito - de la naturaleza, sin embargo, siempre será legítimo usarlo co- mo principio regulativo, como principio de reflexión: "Aunque este mismo principio pueda estar situado en lo suprasensible y encontrarse fuera del círculo de los conocimientos de la - naturaleza que son posibles para nosotros, ya hemos ganado -- algo por el sólo hecho de disponer en la facultad de juzgar - de la finalidad de la naturaleza para la finalidad de las for- mas naturales que se hallan en la experiencia, principio que aún cuando no basta para explicar la posibilidad de tales for- mas, por lo menos permite aplicar a la naturaleza y su legali- dad un concepto tan particular como lo es el de la finalidad, si bien éste no puede ser un concepto objetivo de la natura- leza, sino que simplemente ha sido tomado de la referencia subje

tiva de la misma a una facultad del espíritu" (E.E., VI, ----
A.K., XX, 218).

(10) E.E. VII, (A.K., XX, 220).

(11) "Entendí por técnica formal de la naturaleza la finalidad - de ella en la intuición; pero por la técnica real entendiendo su finalidad según conceptos. La primera da a la facultad de juzgar formas de acuerdo a fines, es decir, la forma en - cuya representación la imaginación y el entendimiento con--- cuerda por sí mismos mutuamente para la posibilidad de un - concepto. La segunda significa el concepto de las cosas como fines de la naturaleza, esto es, como cosas cuya posibilidad intrínseca presupone un fin, por lo tanto un concepto que co mo condición está a la base de la causalidad de su producción". (E.E., IX, A.K., XX, 232). Vid., LEHMANN, G., Beiträge zur -- Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Walter - de Gruyter & Co. Berlin 1969, pp. 342-49.

(12) K.U., VII, XLIII, (A.K., V, 189).

(13) En la relación sujeto-naturaleza la concordancia es algo -- meramente contingente, por lo que es un verdadero aconteci miento para el filósofo trascendental el que las leyes de la naturaleza y los principios de nuestros espíritu coincidan. Es lo que llama Kant una feliz casualidad (glücklicher Zufall): "La concordancia pensada de la naturaleza en la diversidad - de sus leyes particulares, con nuestra exigencia de encontrar para ella generalidad de los principios, debe, según toda nues tra investigación, ser juzgada como contingente, y al mismo tiempo, sin embargo, como indispensable para nuestra exigencia de conocimiento, como finalidad, por lo tanto, mediante la - cual la naturaleza concuerda con nuestra intención, endereza da, empero, tan sólo al conocimiento" (K.U., VI, XXXVIII, -- A.K., V, 186).

(14) E.E., VIII, A.K., XX, 223-24)

(15) K.U., VIII, LIII (A.K., V, 194)

(16) E.E., IX, (A.K., XX, 233)

(17) Ibid., (A.K., XX, 234)

(18) K.U., VIII, XLIX-L, (A.K., V, 193)

(19) "En cambio, la facultad de juzgar usada teleológicamente, da las condiciones determinadas bajo las cuales algo(verbigracia, un cuerpo organizado) debe ser juzgado según la idea de la - naturaleza, pero no puede justificar con principio alguno, - sacado del concepto de la naturaleza, como objeto de la expè riencia, el derecho de atribuirle a priori una relación a - fines y admitir, aún indeterminadamente, semejantes fines en

la experiencia real en tales productos; el fundamento de esto está en que hay que disponer muchas experiencias particulares y considerarlas bajo la unidad de su principio para poder, - sólo empíricamente, conocer en un cierto objeto, una finalidad objetiva" (K.U., VIII, LII, A.K., V, 194)

(20) Ibid.

(21) E.E., IX, (A.K., XX, 234)

(22) E.E., IX, (A.K., XX, 234-35)

(23) K.U., IX, LV, (A.K., V, 196)

(24) "La posibilidad de un juicio teleológico sobre la naturaleza puede, en consecuencia, ser mostrada fácilmente sin que resulte permitido darle como fundamento un principio particular - de la facultad de juzgar, pues ésta no hace más que seguir el principio de la razón." (E.E., XI, A.K., XX, 243)

(25) E.E., XII, (A.K., XX, 249)

(26) "Así pues, todos los juicios sobre la finalidad de la naturaleza, sean estéticos o teleológicos, están supeditados a principios a priori, y más concretamente a los que pertenecen peculiar y exclusivamente a la facultad de juzgar, porque son juicios meramente reflexionantes, no determinantes. Por igual motivo, pertenecen también a la crítica de la razón pura --- (considerada en el sentido más general), de la que los últimos necesitan más que los primeros, ya que, entregados a sí mismos, invitan a la razón a conclusiones que pueden perderse en lo infinito, en tanto, que los primeros exigen una laboriosa investigación para evitar tan sólo que no se limiten por sí mismos, de acuerdo con su principio, únicamente a lo empírico y destruyan así sus pretensiones a una necesaria validez para todo el mundo." (E.E., VIII, A.K., XX, 241)

102/83

SEGUNDA PARTE: LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE.

A. LA FACULTAD DE JUZGAR ESTETICA.

"It is natural for us to seek a Standard of Taste; a rule, by which the various sentiments of men may be reconciled; at least, a decision, afforded, confirming one sentiment, and condemning another" (HUME, D., Works, III, Gr. & Gr., 268)

A partir de este momento vamos a dedicar nuestros esfuerzos a un estudio epistemológico del juicio de gusto. Nos -- instalamos en el nivel del juicio, porque Kant al enfrentarse con los objetos pertenecientes a la esfera de lo estético, se sitúa -- en ese nivel. Así pues, lo que va a importar a nuestra investigación es señalar cuáles sean las condiciones necesarias y suficientes para que un juicio de gusto sea tal. Siguiendo el hilo conductor de la perspectiva trascendental tenemos que remontarnos a las condiciones que lo hacen posible. En este sentido, la tarea va a ser doble: en primer lugar vamos a asistir a la enunciación de -- los caracteres que deben constituir tal juicio (capítulo primero); en un segundo momento, trataremos de justificar esas características (capítulo segundo). De forma general, ambos análisis responden a la siguiente cuestión: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la esfera de lo estético?; particularmente, este problema se intenta solucionar en el segundo capítulo. Finalmente, nos dedicaremos a un examen de los límites mismos de ese -- juicio así como de su possibilitación en las distintas esferas que rodean al reino de la pulchritudo vaga, a saber, la esfera del arte, de lo sublime y de lo moral (capítulo tercero).

104

I. EL JUICIO DE GUSTO: SUS CARACTERISTICAS.

I.1. EL JUICIO DE GUSTO ES ESTETICO

La primera característica con la que nos encontramos en nuestro análisis de las condiciones necesarias y suficientes de un verdadero juicio de gusto es que éste, previo a cualquier otra propiedad, tiene que ser un juicio estético. Es preciso, pues, examinar esta noción, la cual aparece siempre en el texto kantiano como estructuralmente opuesta a juicio de conocimiento:

"El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento; por tanto no es lógico, sino estético, entendiendo por esto aquél cuya base determinante no puede ser más que subjetiva. Toda relación de las representaciones, incluso de las sensaciones, puede, empero ser objetiva (y ella significa entonces lo real de una percepción empírica); mas no la relación con el sentimiento de placer y displacer, mediante la cual nada es designado en el objeto, sino que en ella el sujeto siente de qué modo es afectado por la representación" (1).

Así pues, debemos señalar claramente las diferencias que existen entre un juicio estético y un juicio lógico. Y para ello, lo primero que tenemos que hacer es apartar de nuestra mente la definición clásica de juicio lógico -subsunción de las intuiciones dadas por la sensibilidad bajo las categorías proporcionadas por el entendimiento a través de los esquemas trascendentes de la imaginación- pues si bien la esencia del juicio va a consistir en la subsunción de lo particular bajo lo general, en el caso del juicio de gusto vamos a asistir a una subsunción sui generis. El juicio de gusto es reflexionante.

El juicio lógico tiene como tarea primordial el conocimiento del objeto, por lo que su predicado siempre va a consistir en una propiedad de aquél. Se trata de un enriquecimiento

del sujeto a partir de nuevos datos. Frente a él, el juicio de -- gusto tiene como misión esencial la modificación propia del sujeto como consecuencia de un estímulo exterior. Su predicado no va a ser una propiedad del objeto, sino un sentimiento del sujeto. -- En este sentido, se trata de un enriquecimiento del sujeto a partir de su propia subjetividad. Por todo ello, el juicio de conocimiento descansa en el entendimiento y sus categorías, mientras -- que el juicio de gusto se basa en el sentimiento de placer y displacer y en la facultad capaz de discernir tal sentimiento: Facultad de juzgar (Urteilkraft).

En orden a una mayor clarificación entre juicio lógico y juicio de gusto, es necesario distinguir entre sensación -- (Empfindung), como representación de objetos a través de los sentidos, es decir, como receptividad de la facultad de conocer, y -- sentimiento de placer y displacer (das Gefühl der Lust und Unlust), aunque en el lenguaje vulgar también se acostumbre llamar a éste último sensación. A través de la sensación (Empfindung) nosotros lo único que podemos hacer es tener un primer conocimiento del objeto; a través del sentimiento de placer y displacer, sólo podemos sentir las modificaciones que se producen en nuestro ego ante un objeto o acontecimiento, pero nunca podremos constituir representaciones objetivas. Así, cuando decimos "este árbol es verde" estamos ante una sensación, mediante la cual nos representamos el color de ese árbol, pero, cuando afirmamos "este árbol me es agradable", sólo estamos declarando el sentimiento que nos produce la presencia de ese objeto, y, en este sentido, pertenece al sentimiento de placer y displacer (2). En definitiva: Empfindung es -- una representación objetiva de los sentidos; Gefühl es un estado particular puramente subjetivo que no nos da información de algo externo al sujeto, sino que expresa un estado propio suyo.

El juicio de gusto es, pues, estético. Tal definición es clara siempre que la entendamos como opuesta a juicio de

conocimiento, ya que el término "estético" lleva en sí mismo una ambivalencia, no siempre fácil de desentrañar, a lo largo de toda la obra kantiana.

Estimológicamente viene del griego αἴσθησις, que - hace referencia a lo sensible, no sólo a lo captado propiamente - por los sentidos, sino también a las modificaciones que sufre el sujeto ante tal recepción. Este doble sentido -perceptual/sensual- es recogido perfectamente por la filosofía crítica kantiana, que también es deudora de las inflexiones semánticas a las que es sometido el término por Baumgarten y los críticos ingleses del siglo XVIII: Shatesbury, Hutcheson y Burke (3).

El resultado es que el término αἴσθησις, conservando su raíz etimológica, da lugar a dos formas de relación sujeto-mundo, a saber, sensation/feeling (sentiment), Empfindung/Gefühl. Tomada en su primera acepción podemos comprender el sentido de la Estética trascendental como "ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad" (4); la segunda acepción nos da la clave para entender la Estética como crítica del sentimiento, como crítica del gusto (Geschmacks Kritik).

Esta ambivalencia del término "estético" la podemos ver claramente formulada en este texto:

"Representaciones dadas en un juicio pueden ser empíricas (por lo tanto estéticas); pero el juicio que recae por medio de ellas es lógico cuando aquéllas, en el juicio, son referidas sólo al objeto. Pero, en cambio, aunque las representaciones dadas fueran racionales, si en un juicio son solamente referidas al sujeto (a su sentimiento), este juicio es entonces siempre estético" (5).

Lo que nos importa señalar como verdaderamente novedoso en el juicio de gusto es que mediante él no atendemos a -- las propiedades del objeto, sino solamente al sentimiento que causa en nosotros su representación. El juicio estético es, pues, re

ferido al sentimiento de placer y displacer, y, especialmente, a la facultad capaz de discernir tal sentimiento, esto es, a la facultad de juzgar. Gusto es la facultad de juzgar lo bello o, como dice F. Coleman, "la regulación y formación de las capacidades de sentir placer y displacer" (6). En definitiva, el juicio de gusto, en cuanto juicio estético, sólo registra sentimientos de placer y displacer, nunca propiedades de los objetos.

Para cerrar esta cuestión, señalemos la opinión de D. W. Crawford al respecto: para el pensador inglés hay dos razones fundamentales por las que los juicios de gusto son estéticos. Por una parte, existe una cuestión lógica: los juicios de gusto no relacionan una representación con un concepto; lo bello place inmediatamente; el descubrimiento de la belleza de algo requiere una experiencia directa del objeto. Por otra parte, hay una observación fenomenológica: existe una gran diferencia entre el sentimiento y la experiencia en que el juicio está basado. Es completamente distinto aprehender un edificio con las facultades cognitivas, a aprehenderlo con el sentimiento de placer y displacer. Este nunca puede ser afirmado de un objeto, sino única y exclusivamente del sujeto que lo percibe (7).

Ahora bien, ¿cuál es el lugar epistemológico que ocupan los juicios de gusto en la clasificación kantiana de los juicios? Siguiendo la opinión de algunos eximios comentadores de la obra kantiana (8), voy a situarlo en un posible grado intermedio entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia. Uehling, a partir de la dicotomía subjetivo-objetivo y universal-particular, hace la siguiente clasificación:

1. Juicios de percepción: subjetivos y particulares.
2. Juicios estéticos: subjetivos y universales.
3. Juicios de experiencia: objetivos y universales.

Para Kant, los juicios de percepción son

aquéllos que resultan del enlace lógico de las percepciones en un sujeto pensante. Se trata de juicios que no necesitan de las categorías: "...solamente comparo las observaciones y las enlazo en una conciencia de mi estado" (9). Por ello, tales juicios sólo -- tienen una validez subjetiva, "es un enlace de las observaciones en mi estado de ánimo, sin relación al objeto" (10). Frente a --- ellos están los juicios de experiencia, en los que se enlazan tales observaciones en una conciencia en general (Bewusstsein überhaupt): "la intuición dada debe ser subsumida bajo un concepto -- que determine la forma del juicio en general con respecto a la intuición, que enlace la conciencia empírica de la última en una -- conciencia en general y, de este modo, proporcione validez general al juicio empírico" (11). Por ello, podrá afirmar Kant que -- "aunque todos los juicios de experiencia son juicios empíricos, -- no todos los juicios empíricos son juicios de experiencia" (12).

Así pues, Kant declara explícitamente que existen unos juicios en los que no entran para nada las categorías del entendimiento. En los Prolegomena aparecen tres ejemplos: El azúcar es dulce, la habitación está caliente, la ~~absenta~~ es desagradable. Hay, pues, una ampliación en la misma noción de juicio: no se trata tanto de una intuición de lo particular bajo lo general, cuanto de un enlace entre varias intuiciones.

Pues bien, aquí es justamente donde se insertan -- los juicios estéticos, y los juicios de gusto como una subclase de aquéllos. Estos juicios no van a necesitar las categorías del entendimiento, lo único que van a exigir es que la facultad de conocer esté en concordancia con la facultad de imaginar. Puesto que la facultad de conocer tiene como modelo el entendimiento, va a -- ser justamente esa relación con el entendimiento la que va a proporcionar a los juicios de gusto la universalidad que es negada a los juicios de percepción, universalidad que será calificada de -- subjetiva.

En resumen: los juicios de gusto, como subclase de los juicios estéticos, no van a ser juicios lógicos, de conocimiento (juicios de experiencia), puesto que no van a afirmar nada acerca del objeto; pero tampoco van a ser unos simples juicios de percepción, sino que van a participar de lo mejor de ambos, a saber, de la subjetividad de los juicios de percepción y de la universalidad de los juicios de experiencia.

I.2. EL JUICIO DE GUSTO ES CONTEMPLATIVO

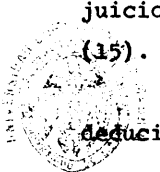
Hemos demostrado ya que el juicio de gusto es estético. Las restantes características de este juicio van a ser derivaciones y explicaciones de esta tesis fundamental.

La expresión de "juicio de gusto" (Geschmacksurteil) la recoge Kant de los autores ingleses del siglo XVIII ya aludidos (Shatesbury, Hutcheson y Burke). Especialmente clara es la influencia que tuvo la obra de Burke en su concepción de lo sublime.

A lo largo de la Crítica de la facultad de juzgar, Kant da varias definiciones de gusto, de las cuales vamos a elegir dos: "Gusto es la facultad de juzgar lo bello (das Vermögen - der Beurteilung des Schönen)" (13), "Gusto es la facultad de juzgar un objeto en relación con la libre conformidad a leyes de la imaginación (das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft)" (14). Ambas definiciones nos dan la misma noción de gusto, con la enorme ventaja de que la segunda nos define qué es lo bello o, al menos, nos permite conocer cuál es, en último término, el criterio para decidir si algo es bello: tenemos que juzgar los objetos en relación con la libre conformidad a las leyes de la imaginación.

Pues bien, el hilo conductor que va a seguir Kant para esta tarea va a ser, una vez más, las funciones lógicas del juzgar -cantidad, cualidad, relación y modalidad- con la especial e importante modificación respecto a sus investigaciones anteriores de empezar por el momento de la cualidad, y ello porque "el juicio estético sobre lo bello se refiere primeramente a ella" -- (15).

A partir de tales funciones lógicas, Kant va a ir deduciendo una serie de definiciones parciales que mutuamente se



completan y cuya superposición va a dar lugar al concepto de belleza en general. Tales definiciones van a constituir, por una -- parte, las condiciones de posibilidad de todo juicio de gusto y, por otra, las condiciones formales que tienen que ser cumplidas -- por todo objeto que desee llevar consigo el apellido de estético.

Dentro de esas cuatro aproximaciones a lo estético como tal, nosotros distinguimos entre el polo subjetivo y el polo objetivo de la belleza. Desde el punto de vista subjetivo, la belleza se nos muestra como el fruto de una complacencia desinteresada, en la que no existe ninguna adecuación a un fin; es más, la belleza no responde a un fin, "a la representación de un fin", si no que se da en sí misma, a priori, despojada de todo elemento exterior. Hay, pues, un hilo argumental en la exposición kantiana -- que va de la categoría de cualidad a la categoría de relación. -- Los resultados de este argumento nos hacen concluir que el juicio de gusto es contemplativo. Se trata de un punto de vista en el -- que lo único que importa es la forma de sentir la belleza, el mero sentimiento subjetivo de belleza.

Pero no basta estudiar sólo cómo es posible lo bello, sino que es necesario examinar para quién es posible: se trata de saber hasta donde abarca ese concepto de belleza en la esfera de los que juzgan. Estamos ante la universalidad/particularidad y la necesidad/contingencia del juicio de gusto. Este es precisamente el problema que une argumentalmente el segundo y cuarto momento, la cantidad y la modalidad. Por su contenido podemos considerarlo como el primer intento de justificación de los juicios de gusto, y, en ese sentido, nos introduce en la problemática misma de la deducción de tales juicios.

Iniciemos, pues, el análisis del juicio de gusto -- como juicio contemplativo. Desde el punto de vista de la cualidad, "Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento sin interés alguno. El --

objeto de semejante satisfacción llámase bello" (16). Así pues, - la complacencia desinteresada en el objeto estético en cuanto tal es la que hace posible la unión, la comunicación entre nuestro es píritu y lo bello. Esto nos obliga a estudiar la noción de "desin terés"; como tal, esta noción se nos escapa y la mejor forma de - llegar a comprenderla es estudiando su antónimo.

1. EL INTERES EN EL SENTIMIENTO ESTETICO

Vamos a partir de la definición más clásica que la Crítica de la facultad de juzgar nos da del concepto de interés: "Llámase interés a la satisfacción que unimos con la representación de la existencia de un objeto (Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz - eines Gegenstandes verbinden)" (17). La idea esencial de esta interpretación del interés es la de Vorstellung der Existenz.

El sujeto que tiene interés en la existencia de un objeto sentirá placer en su contemplación, pero tal placer no pertenece a la esencia de lo bello, ni ese objeto puede ser considerado como perteneciente a la esfera de lo bello. Cuando un sujeto desea la existencia de un objeto al que presumiblemente va a calificar de bello, está tergiversando la esencia de la belleza como tal. Está sufriendo en sí mismo una metábasis en su juicio sobre el objeto: juzga con la facultad de desear (Begehrungsvermögen) - lo que sólo puede ser objeto de la facultad de juzgar (Urteilkraft).

El interés va unido al deseo de poseer o llegar a poseer un objeto determinado; nos interesa la realidad del objeto si no lo tenemos, deseamos poseerlo. El interés es, pues, la satisfacción que nosotros enlazamos con la existencia de los objetos. El desinterés -como ausencia de interés- lleva consigo la --inexistencia del objeto, y, en este sentido, al juicio de gusto - no le importa -como juicio desinteresado- en absoluto la realidad

o la irrealidad del objeto: "...un objeto bello no tiene ninguna necesidad de existir" (18).

Para una mayor profundización, examinemos el problema desde la estructura materia-forma. La belleza de un objeto viene expresada por su estructura formal y no por su materia; según su materia, los objetos pueden ser útiles, agradables, placenteros, etc., a partir de su forma sólo pueden ser bellos. En la contemplación desinteresada de un objeto sólo juzgamos su forma: la belleza de una flor no puede venir por vía de su utilidad o de la posible emoción que cause en el sujeto que la contempla, sino que sólo puede venir por su forma misma. En la esfera del arte humano tenemos multitud de ejemplos que corroboran esta idea: a nadie se le ocurre decir que un palacio neoclásico es feo porque no sirve para nada.

No obstante, Kant se da cuenta de que en todo juicio sobre la belleza existe algún interés, el cual no es intrínseco al juicio, sino que le viene dado desde fuera. No se trata de un interés como fundamento de determinación del juicio de gusto, lo cual hemos visto que es imposible, sino de un interés que le viene dado al sujeto por la misma sociedad en la que vive. Tal interés puede ser empírico o intelectual. Es precisamente "la sociabilidad como exigencia de los hombres en cuanto criaturas determinadas por la sociedad" (19), la que hace interesante (interessant) el juicio de gusto. En efecto, el alto grado de civilización al que nuestra sociedad ha llegado ha dado como un producto inequívoco de esa sociedad al llamado hombre fino (feiner Mensch) con un gusto especialmente cultivado para interesarse por lo bello. A -- ningún hombre en soledad se le ocurriría utilizar como adornos -- elementos que en nuestra sociedad se utilizan convencionalmente -- como tales: flores, objetos de materiales nobles, etc. Existe también un interés intelectual en nuestros juicios sobre la belleza: la actitud estética pura nos posibilita, sirve de plataforma, pa-

ra una auténtica actitud moral; la belleza es símbolo de la moralidad.

Ahora bien, ¿en qué consiste la especificidad propia del interés? La esencia del interés, en cuanto elemento distorsionador del juicio de gusto, está en considerarlo como un sentimiento de placer, cuyo fundamento de determinación es la existencia del objeto, está en considerarlo como un estado de espíritu (Gemütszustand) interesado por determinaciones empíricas, frente al estado de espíritu posibilitador de la experiencia de lo bello, el cual está desinteresadamente basado en la subjetiva formal finalidad del objeto. El interés es, pues, un estado de espíritu que siente placer en la idea de que algo exista o pueda existir. Por ello, el interés incluye deseo, voluntad, necesidad, amor, etc. Frente a él, el placer desinteresado es aquél que no está basado en un interés fundado, ya sea teórico o práctico. El desinterés (Interloosigkeit) aparece así como Aufhebung de toda clase de interés (21).

Sin embargo, aunque el placer producido por lo bello es desinteresado, el sujeto, ante la contemplación del objeto causante del placer, tiende a permanecer en dicho estado. ¿Cómo es esto compatible con la noción de desinterés? Para un buen entendimiento del problema es preciso examinar las diferentes clases de placer: en primer lugar, en nuestra relación con los objetos, nos aparece el placer de la sola sensación, propio de los sentidos, el cual excita automáticamente el deseo de repetición y posesión, y por tanto, tiene un enorme interés en el objeto. En las antípodas del placer anterior, tenemos el placer resultante de nuestra voluntad, como portadora de objetos útiles o buenos en sí; sin embargo, coincide con el anterior en que también nos induce a desear su existencia, y por lo tanto, no nos sirve para el concepto de belleza. Finalmente, tenemos que señalar el placer proveniente de nuestra facultad de juzgar, la cual se representa

el objeto a través de la imaginación, sin intervención extraña de la facultad de desear o de los sentidos; por ello, es desinteresado.

Ahora bien, ¿cómo estamos seguros de que un placer sea desinteresado? ¿en qué consiste el criterio de evidencia del desinterés? La respuesta a esta cuestión es sumamente importante, ya que la evidencia del desinterés en el juicio de gusto nos va a abrir la puerta de su validez intersubjetiva. Pensamos que el desinterés tiene que venir dado de la mano de la libertad de la imaginación, frente al placer interesado, en el que la representación de la imaginación estaría viciada por la facultad de desear. El desinterés sólo puede estar en la libre armonía de nuestras facultades de conocimiento: entendimiento e imaginación. Sólo cuando tengamos conciencia de ese libre juego (frei Spiel) tendremos conciencia de un placer desinteresado. La conciencia del desinterés está, pues, unida a la libertad de las facultades teóricas.

2. LO AGRADABLE, LO BUENO, LO BELLO

Si queremos profundizar en la tesis esencial del desinterés -la no importancia del objeto juzgado- necesariamente tendremos que comparar el juicio de gusto con otras clases de juicios en los que se pide como condición necesaria la existencia del objeto juzgado. En efecto, como hemos visto ya, la relación entre el sentimiento de placer y displacer y los objetos del mundo exterior pueden producir en el sujeto tres formas de satisfacción (Wohlgefallen) diferentes: la satisfacción en lo agradable, en lo bueno y en lo bello. La primera y tercera relación -constituyen un juicio estético, la segunda un juicio ético. Así -pues, aunque todos los juicios de gusto son juicios estéticos, no todos los juicios estéticos son juicios de gusto. En efecto, el juicio por medio del cual declaramos un objeto como "agradable" es un juicio estético material, en el que lo importante es justa-

mente el objeto referido, su contenido, su existencia. Frente a - ello, aparece el juicio en el que afirmamos de algo su belleza -juicio estético formal- en el que no atendemos a la existencia - del objeto, sino a la forma como se adecúa a nuestro espíritu. -- Uehling denomina al primero juicio de gusto impuro (22); sin embargo, en la literalidad del texto kantiano sólo pueden ser calificados como "estéticos".

"Agradable es aquéllo que place a los sentidos en la sensación (Empfindung)" (23). Puesto que la satisfacción que nos proporciona lo agradable viene por vía de Empfindung, ella -- nos da también un conocimiento de la realidad exterior, aunque sólo lo sea de cualidades sensibles tales como el color verde de un -- prado o el tono de una melodía. Como acertadamente señala F. Coleman, Kant no es lockeano: tanto el color como el tono son para -- Kant algo objetivo dentro de la esfera subjetiva -validez privada- a la que pertenecen, a saber, el ámbito de lo agradable (24).

A partir de estas premisas es necesario incidir en el hecho de que el juicio por medio del cual declaramos un objeto como agradable es un juicio interesado, es un juicio que produce en nosotros el deseo de poseer el objeto para gozarlo. La representación de ese objeto mueve a nuestro espíritu a convertirlo en realidad; la dialéctica sujeto-objeto está, pues, movida por el - interés. Por ello, la esfera de lo agradable supera con mucho el ámbito de lo puramente humano y abarca también a los animales --- irracionales: lo agradable "no sólo place (es gefällt), sino que deleita (es vernügt)" (25).

Pero, también es necesario despejar los posibles - recubrimientos que con más o menos fortuna se han hecho entre el espacio cubierto por el concepto de bueno y el cubierto por la no - ción de bello. "Bueno, es lo que por medio de la razón y por el - simple concepto place" (26). Previo a cualquier planteamiento sobre el concepto de bueno, es necesario distinguir entre bueno en

sí y bueno para algo. Para ambos es válido lo siguiente: para poder considerar algo como bueno es necesario saber qué clase de cosa es el objeto, debemos, pues, tener un concepto del objeto así considerado. Del mismo modo que lo agradable, la búsqueda de lo bueno está caracterizada por un estado de espíritu no libre, sino mediatizado por el conocimiento mismo del objeto y por su apropiación. Incluso cuando nuestro espíritu se mueve en la búsqueda del Sumo Bien, está dirigido por el interés, si bien es verdad que en este caso es el más alto interés de la razón humana. Sin embargo, de ningún modo, la satisfacción producida en nosotros por su conquista puede ser confundida con la libre satisfacción producida por la mera contemplación de la pureza estética. El juicio sobre lo bueno es esencialmente un juicio de valor: llamamos bueno "a lo que es apreciado (geschätzt), a lo que es aprobado (gebilligt), es decir, aquello cuyo valor objetivo es asentado" (27). En este sentido, el espacio ocupado por el concepto de bueno supera con mucho el género humano, se extiende a todo ser razonable en general.

Antes de entrar en la discusión de la satisfacción propia de lo bello, analicemos algo apuntado ya: estando, en principio, tan alejados los deseos propios de los sentidos de los deseos de la voluntad, sin embargo, tenemos que admitir que ambos se mueven por un interés, que evidentemente varía según el objeto deseado. Que ambos se mueven por un estado de espíritu interesado es la semejanza principal que Kant atribuye a lo agradable y a lo bueno; la diferencia viene también del modo mismo de concebir ese interés. El interés en lo agradable es inmediato e inconceptualizable; el interés en lo bueno nos conduce necesariamente a un concepto concebible a priori, a partir del cual puede el objeto ser digno de nuestro aprecio. Además, esto implica a su vez otra cuestión, a saber, el modo mismo de construcción de tales juicios. -- Mientras que los juicios sobre lo agradable son el resultado mo-

mental de una sensación, y como tales, son juicios empíricos, -- particulares y contingentes; los juicios sobre lo bueno son el resultado de una subsunción del hecho moral bajo la ley suprema de la razón, y en este sentido, son universales y necesarios.

Nos queda, pues, examinar la satisfacción producida en nuestro espíritu por la contemplación de lo bello.

3. LO BELLO: UNA SATISFACCION DESINTERESADA

En una disección crítico-metafísica de un objeto podemos llegar a distinguir tres clases de propiedades: en primer lugar, las propiedades de las cosas en sí mismas, las cuales, por definición, permanecen desconocidas para el entendimiento finito; incluso sería criticable llamarlas propiedades. En segundo lugar, tendríamos las propiedades pertenecientes al mundo de lo fenoménico, al mundo de las apariencias; tales propiedades son objetivas para todos los seres racionales sensibles y serían propiedades tales como el color y el tono. Por último, es necesario distinguir las propiedades que dependen única y exclusivamente de nosotros mismos. Tales serían las propiedades estéticas, -- las cuales se pueden dividir en dos subclases, a saber, las que se refieren a los sentidos y las que se refieren al gusto. Precisamente la captación de estas últimas a través de la facultad de juzgar produce en nosotros una satisfacción completamente desinteresada y libre (28).

La complacencia que lleva consigo el juicio de gusto carece de todo interés; no nos importa la existencia del objeto. Nuestro espíritu experimenta un giro de lo real a lo ideal; -- lo real pasa a un segundo plano, adquiriendo una relevancia máxima la determinabilidad ideal y la unidad ideal de la imagen pura. Por ello, "la objetividad característica y peculiar de la representación estética consiste precisamente en prescindir de la existencia del objeto" (29). La esencia del juicio de gusto consiste

en su actitud contemplativa: ni se refiere al objeto (juicio de - los sentidos), ni se refiere al concepto del objeto (juicio teóri - co o práctico). Lo bello es aquéllo que meramente place (gefällt). En este sentido, la esfera de la belleza se circunscribe al ámbi - to acotado por el género humano; para apreciarlo es necesario par - ticipar de la animalidad y de la racionalidad, ya que solamente - el animal racional es el ser capaz de mantener una actitud desin - teresada y libre ante un objeto, hecho o acción:

"Puede decirse que, entre todos estos -- tres modos de la satisfacción, la del -- gusto en lo bello es la única satisfac - ción desinteresada y libre, pues no hay interés alguno, ni el de los sentidos ni el de la razón, que arranquen el aplauso. Por éso, de la satisfacción puede decir - se en los tres casos citados, que se re - fiere a inclinación, o a complacencia, o a estimación. Pues bien, complacencia es la única satisfacción libre. Un objeto - de la inclinación y uno que se imponga a nuestro deseo mediante una ley de la ra - zón no nos dejan libertad alguna para ha - cer de algo un objeto de placer para no - sotros mismos. Todo interés presupone -- exigencia o la produce y, como fundamen - to de determinación del aplauso, no deja ya que el juicio sobre el objeto sea li - bre" (30).

En definitiva, Kant arroja de la puerta de lo ver - daderamente estético tanto las reacciones de la voluntad como la de los sentidos. Existen diferentes tipos de placer: el producido por el goce sensible, por el cumplimiento del deber, por el goce intelectual, etc.; pero el único que propiamente pertenece al jui - cio de gusto es el placer desinteresado. Un tal placer exige la - puesta en marcha de dos facultades fundamentales (imaginación y - entendimiento), las cuales, ante la contemplación de lo bello, en - tran en un libre juego motivado por "conceptos" indeterminados, - frente a la determinación propia de la actuación de la imagina -

ción en los juicios teóricos. El alcance de este tema lo estudiaremos detenidamente a propósito del carácter universal del juicio de gusto.

4. DEL DESINTERES AL FORMALISMO

Esta actitud lúdica, contemplativa, del sujeto en el ámbito estético lleva consigo una actitud receptiva, formal, que hacen de la Crítica del gusto kantiana el paradigma de una estética formalista, emparentada -salvando el abismo del tiempo- con la teoría del arte por el arte. Históricamente esta actitud ha sido valorada de muy diversos modos (31). Lo que a nosotros nos importa es valorar el bagaje técnico que aporta la idea de una "finalidad sin fin" a la propia estructura del juicio de gusto: E. Cassirer advierte en esta noción la inversión objetiva de la idea de una "complacencia desinteresada", lo cual proporciona de una vez y para siempre la circunscripción propia del ámbito de lo estético en la reflexión crítica (32). En parecidos términos se expresa P. Guyer, el cual considera este momento como el intento más serio de cumplir el objetivo tradicional de la estética, a saber, "...la de especificar directamente ciertas propiedades e incluso clases de objetos que autoricen los juicios de gusto, sin necesidad de una ulterior reflexión sobre nuestra respuesta a estos aspectos o clases de objetos" (33).

La definición de belleza que se concluye a partir de este tercer momento es la siguiente: "Belleza es la forma de la finalidad de un objeto en cuanto es percibida en él sin la representación de un fin" (34).

Recordemos que el principio por medio del cual la facultad de juzgar se dirigía a sus objetos para su comprensión era el principio de finalidad, por medio del cual el sujeto siente placer o displeacer ante la representación de un objeto o ac-

ción (juicio estético); o también, por medio del cual el sujeto - se puede dirigir en el conocimiento de los seres organizados (juicio teleológico). En principio, pues, parece un poco extraño, que una cuestión en la que se ha hecho tanto hincapié en las dos introducciones de la obra, apenas si se mencione en esta primera parte, aunque éso sí, va a ser concienzudamente analizada en la Crítica de la facultad de juzgar teleológica.

El problema es el siguiente: en la tabla de las categorías elaborada por Kant en la Crítica de la razón pura, el principio de finalidad es completamente obviado; sin embargo, en la Crítica de la facultad de juzgar, va a ser el principio fundamental sin el cual no va a poder ser llevada a cabo la investigación que se pretende. Desde la perspectiva del juicio estético, - que es la que nos interesa en este momento, el principio de finalidad es susceptible de ser analizado desde dos niveles distintos y complementarios. Primero, desde una perspectiva que podríamos - calificar de überhaupt, como principio de la facultad de juzgar - estética; en segundo lugar, como aplicación particular de aquella generalidad. La primera perspectiva está presente en toda la primera parte de la Crítica de la facultad de juzgar, como condición de posibilidad del ejercicio de la facultad de juzgar estética y ella es además explícitamente analizada en el parágrafo 58. La aplicación particular de este principio a un caso concreto lo --- constituye el análisis del juicio de gusto desde el punto de vista de la relación. Por ello, nosotros vamos a estudiar primero -- cuáles sean las características absolutamente generales y universales del principio de finalidad, para luego pasar al análisis -- concreto de la puesta en escena de ese principio.

5. LA IDEALIDAD DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD

En nuestra investigación sobre una fundamentación de los principios del gusto podemos optar por dos cami-

nos: o fundar el gusto en principios empíricos, es decir, en la satisfacción que produce el objeto a nuestros sentidos, con lo -- cual la esfera de lo bello se confunde con la esfera de lo agradable; o bien, fundar el gusto en principios a priori. A la primera opción la denominamos empirismo en la Crítica del gusto; a la segunda, la llamamos racionalismo.

Dentro de la opción racionalista, podemos aún tomar dos posturas: el realismo de la finalidad y el idealismo de la misma. Es cuestión imprescindible dilucidar cuál de ellas dos es la postura estrictamente estética:

1. Según el realismo de la finalidad, consideramos a ésta como un fin real, como un fin intencionado de la naturaleza o del arte. Parece ser como si la naturaleza hubiese sido hecha para que nosotros la contemplásemos:

"En favor del realismo de la finalidad -- estética de la naturaleza, ya que se puede admitir que la producción de lo bello tiene a su base una idea del mismo en la causa productora, a saber, una idea fin para nuestra imaginación, hablan alto -- las bellas formas en el reino de la naturaleza organizada. Las plantas, las flores y hasta las figuras de arbustos enteros; la gracia de las formas animales de todas las especies, inútil para su uso -- propio, pero, por decirlo así, elegidas para nuestro gusto" (35).

Como vemos, mediante la aplicación de este principio convertimos la belleza en perfección.

2. Para el idealismo de la finalidad, ésta es sólo admitida como una concordancia conforme a fin que se produce sin ningún fin intencionado. Se trata de una concordancia libre, contingente, fortuita, entre la naturaleza, en cuanto productor a de formas según leyes particulares y nuestra facultad de juzgar. Se trata de una adecuación puramente estética, contemplativa, reflexiva, de la naturaleza particular a nuestra facultad de juzgar,

adecuación que sólo es posible por el principio de finalidad sin fin. Esta opción viene avalada por una serie de razones: en primer lugar, la razón mediante sus máximas ha de evitar la innecesaria multiplicación de los principios (principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda). Es decir, si la producción de tales objetos por la naturaleza la podemos explicar mecánicamente, no tenemos por qué introducir la noción de causas finales para su explicación, y es evidente que a nosotros nos placen tales objetos, sin que nos afecte el hecho de que hayan sido producidos por el mecanicismo. En segundo lugar, y ésta es la razón que más importa a Kant, lo que demuestra el principio de la idealidad de la finalidad en el juicio estético es que, al hacerlo, buscamos a priori la medida de la belleza en nosotros mismos, ya que la facultad de juzgar estética es en sí misma legisladora, heautónoma.

No sería así si admitiésemos como principio una finalidad en sentido "real". Para el realismo de la finalidad, no es el sujeto el que crea el canon de la belleza, sino que, según él, debemos interrogar a la naturaleza para que nos dé las pautas mediante las cuales podamos juzgar algo como bello; según esta opción, el juicio de gusto estaría sometido a principios empíricos. Esto es precisamente lo que es necesario combatir; en el juicio de gusto no es que la naturaleza se nos presente de una determinada forma, sino que nosotros nos acercamos a la naturaleza de forma libre y desinteresada, y la juzgamos autónomamente, sin influencia alguna de los principios empíricos:

"La cualidad de la naturaleza de encerrar para nosotros ocasión de percibir la interna finalidad en las relaciones de nuestras facultades del espíritu, de juzgar ciertos productos de aquélla y de percibirla como una finalidad tal que deba ser declarada, por un fundamento suprasensible, necesaria y universalmente valedera, no puede ser fin de la naturaleza, o, más bien no puede ser por noso-

tros como tal, porque, de serlo, el juicio que por ello se determina tendría -- por base una heteronomía, pero no, como conviene a un juicio de gusto, una autonomía y no sería libre" (36).

El mismo razonamiento que hemos aplicado a la Naturaleza, podemos aplicarlo a la esfera de las Bellas Artes. Si admitimos como el fundamento de ellas un principio basado en el realismo estético, convertimos a aquéllas en artes mecánicas, útiles, muy lejos todo ello de la auténtica obra de arte como resultado -- de la plasmación de las ideas estéticas del genio. Por todo ello, Kant concluye lo siguiente:

"Así como la idealidad de los objetos de los sentidos como fenómenos es la única manera de explicar la posibilidad de que puedan sus formas ser determinadas a priori, de igual modo, el idealismo de la finalidad en el juicio de lo bello de la naturaleza y el arte es la única suposición por medio de la cual la crítica -- puede explicar la posibilidad de un juicio de gusto que exige a priori validez para cada cual (sin fundar, sin embargo, en conceptos la finalidad representada -- en el objeto)" (37).

En efecto, al igual que la idealidad del espacio y del tiempo, y la idealidad de las categorías, constituyen el fundamento de posibilidad para la deducción --justificación de su validez universal y necesaria-- de los juicios teóricos, el principio de idealidad en la naturaleza y en el arte constituye la condición de posibilidad de los juicios de gusto, en cuanto que pretenden ser juicios sintéticos a priori.

6. LA FINALIDAD SIN FIN: UNA EXPRESION PARTICULAR DEL IDEALISMO DE LA FINALIDAD

Abandonamos por el momento la perspectiva de la fundamentación para volver al ejercicio mismo del juicio

de gusto, considerado desde el punto de vista de la "relación". - ¿Cuáles son los resortes o motivos mediante los cuales actuamos para la consecución de tal juicio? La voluntad obra según fines; nos representamos primero el efecto y luego nos disponemos a actuar. El reto al que nos conduce esta investigación consiste en lo siguiente: ¿es posible una finalidad que no tenga contenido, es decir, en la que no nos representemos el efecto, en orden a -- nuestra intervención/participación?

Veamos. La satisfacción que nos produce la representación de un objeto puede estar basada en: a) un fin subjetivo, podemos estar interesados en su posesión porque nos resulta agradable, operamos a través de los sentidos; b) un fin objetivo, el interés de su realización estriba en algo bueno, estamos en el nivel de la razón; c) "un fin sin fin", cuando la representación -- del objeto va unida al sentimiento de placer y displacer, en este caso no lleva consigo un fin subjetivo, ni objetivo, sino que sólo se relaciona mediante la "mera forma de la finalidad, mediante la cual un objeto es dado" (38). Así pues, la mera forma de la finalidad (die blossen Form des Zweckmässigkeit) se constituye en el fundamento de posibilidad de toda satisfacción universal y desinteresada en la representación de un objeto (39).

Sin embargo, la lógica misma de esta investigación nos lleva a un Holzweg: ¿cómo es posible enlazar el sentimiento de placer y displacer (efecto) con la representación que origina tal estado de espíritu (causa)? Es decir ¿cómo podemos reconstruir el proceso de causalidad final, si abandonamos de entrada la esencia misma de ese proceso? Recordemos que "fin es el objeto de un concepto en cuanto es considerado como la causa de aquél" (40) y por finalidad entendemos "la causalidad de un concepto en consideración a su objeto" (41). Aquí estamos, sin embargo, ante una finalidad según la forma, sin ponerle a la base un fin como -- materia del nexus finalis.

Para salir de este impasse, Kant echa mano de un método que ya había utilizado en la Crítica de la razón práctica para deducir el sentimiento de respeto. Este aparece allí deducido a partir de los conceptos universales morales. La legitimación de tal deducción viene dada por el hecho de que en el ámbito de la razón práctica podemos apelar a una especial causalidad, a saber, la libertad, la cual mueve a la voluntad a alcanzar el Sumo Bien, de modo que el estado de espíritu de una voluntad determinada a obrar es algo idéntico al sentimiento de respeto y no se sigue de él como efecto (42). Evidentemente, este sentimiento de respeto que suscita la ley moral lleva en sí mismo un interés práctico, y en este sentido, los juicios morales se apartan de los juicios estéticos. Ahora bien, lo que es preciso apuntar es lo siguiente: sentimos respeto por la ley moral, pero no por su contenido sino por su forma misma. Ella nos obliga a actuar así y no de otro modo. Si no actuamos de acuerdo con el imperativo categórico, aunque obremos bien, no lo haremos moralmente. Obrar de acuerdo a inclinaciones o pasiones, o simplemente según el orden legal, no entra dentro del ámbito de la moralidad. Así pues, en último término, el sentimiento de respeto coincide con la ley moral (43).

Pues bien, mutatis mutandis, sucede igual con el sentimiento de placer y displacer en el juicio estético. Existe plena coincidencia entre tal sentimiento y el estado de espíritu que lo produce:

"La conciencia de la mera formal finalidad en el juego de las facultades de conocimiento del sujeto en una representación mediante la cual un objeto es dado, es el placer mismo, porque encierra un fundamento de determinación de la actividad del sujeto, con respecto a la animación de las facultades del mismo, una interior causalidad, pues (que es final), en consideración del conocimiento en ge-

neral, pero sin limitarse a un conocimiento determinado y consiguientemente, una mera forma de la finalidad subjetiva de una representación en un juicio estético" (44).

Frente a otros placeres, el placer en lo bello tiene una específica cualidad: cuando aparece intentamos alargar el mayor tiempo posible el estado de espíritu que lo ocasiona, y ello, sin mediar interés de alguna clase. Es lo peculiar de la contemplación estética lo que nos hace interesarnos en un estado anímico que en sí mismo es desinteresado:

"Dilatamos la contemplación de lo bello, porque esa contemplación se refuerza y - se reproduce a sí misma, lo cual es análogo (pero no idéntico, sin embargo) a - la larga duración del estado de ánimo, - producida cuando un encanto en la representación del objeto despierta repetidamente la atención, en lo cual el espíritu es pasivo" (45).

Planteada la cuestión en estos términos -el estado de espíritu que produce el sentimiento de placer se identifica con ese mismo sentimiento- queda fuera de toda duda la pureza del juicio de gusto. De ningún modo puede venir algún elemento del exterior a perturbar la expresión objetiva de ese sentimiento subjetivo. Elementos perturbadores podrían ser el encanto (Reiz) y la emoción (Rührung); juicios estéticos en los que se mezclan elementos tales pierden en este momento sus pretensiones de universalidad y podemos calificarlos de "empíricos", estarían en el nivel - de los juicios de percepción; frente a ellos, están los juicios estéticos puros, cuyo paradigma son los juicios de gusto, en cuyo fundamento de determinación no puede mezclarse ninguna satisfacción empírica.

Finalmente, la pretensión kantiana de fundamentar el juicio de gusto en una finalidad meramente formal, en una finalidad sin fin, responde también a una cuestión histórica. Median-

te este argumento puede polemizar contra Baumgarten, quien defendía ya en ese momento una postura ya clásica en la historia de la filosofía: la belleza es la contemplación confusa de la perfección; la distinción entre lo bello y lo bueno es meramente gradual (46).

Para Kant, sin embargo, lo bello, cuyo juicio está fundado en una finalidad meramente formal, es decir, en una finalidad sin fin, es completamente independiente de la representación del bien, el cual presupone una finalidad objetiva, es decir, la relación del objeto con un fin determinado. La crítica de Kant a Baumgarten es bastante lúcida y es simplemente una aplicación particular de la crítica general que hace a la filosofía racionalista: es un absurdo distinguir lo bello de lo bueno tomando como criterio la claridad o confusión del concepto de perfección, ya que se agregan dos ámbitos de nuestra experiencia (lo estético y lo moral) a una sola facultad (la razón), produciéndose así una confusión de facultades, hecho bastante frecuente en la metafísica dogmática.

Como resumen de toda esta problemática, podemos reflexionar sobre este significativo texto:

"El juicio se llama estético también solamente, porque su fundamento de determinación no es ningún concepto, sino el sentimiento (del sentido interno) de aquélla armonía en el juego de las facultades del espíritu en cuanto puede sólo ser sentida. En cambio, si se quisiera dar el nombre de estéticos a conceptos confusos y al juicio objetivo que en ellos se funda, tendríamos un entendimiento que juzga sensiblemente, o un sentido que representa sus objetos mediante conceptos, ambas cosas contradictorias entre sí. La facultad de los conceptos, sean confusos o claros, es el entendimiento, y aunque el entendimiento tiene también parte en el juicio de gusto como

juicio estético (como todos los juicios), la tiene, sin embargo, no como facultad del conocimiento de un objeto, sino como facultad de la determinación del juicio y su representación (sin concepto), según la relación de la misma con el sujeto y el sentimiento interior de éste, y en cuanto ese juicio es posible según una regla universal" (47).

I.3. EL JUICIO DE GUSTO ES UNIVERSAL Y NECESARIO

Debemos ahora dirigir nuestra investigación al polo objetivo de la cuestión: ¿cuál es el estatuto epistemológico de ese sentimiento de placer libre y desinteresado? ¿cómo es posible que un sentimiento no regido por cánones conceptuales tienda a la universalidad y necesidad? Como veremos, en lo ya ganado hasta aquí ("un placer libre de todo interés"), está la -- clave misma para la solución del problema.

El primer intento kantiano de analizar la universalidad que el juicio de gusto debe poseer es la deducción de esta característica a partir del carácter desinteresado del mismo. La estructura del argumento es la siguiente: el examen del juicio de gusto desde el punto de vista de la cualidad nos ha llevado a la conclusión de que la satisfacción que proporciona el objeto estético está exenta de todo interés, de tal modo que cuando un sujeto enuncia el juicio "un olivo en flor es bello", no está introduciendo en tal juicio condiciones privadas o inclinaciones particulares, sino que realiza tal enunciado desde la pura contemplación estética. Justamente por ello, podemos considerar la belleza como si (als ob) fuera una propiedad del objeto y al mismo tiempo podemos considerar el juicio estético como si fuera un juicio lógico. Sin embargo, hay una enorme diferencia entre ambos: el juicio lógico utiliza conceptos, subsume bajo reglas generales las intuiciones de la sensibilidad; el juicio estético, en cambio, sólo relaciona diversas facultades (entendimiento e imaginación) en nuestro espíritu. El juicio lógico enuncia caracteres propios del objeto, el juicio estético declara un sentimiento que sólo pertenece al sujeto.

Es lícito, pues, en un primer acercamiento, deducir la universalidad del juicio de gusto de su conciencia desinte

resada: "Consiguientemente una pretensión a la validez para cada cual, sin poner universalidad en objetos, debe ser inherente al juicio de gusto, juntamente con la ausencia en el mismo de todo interés, es decir, que una pretensión a universalidad subjetiva - debe ir unida con él" (49).

1. UNIVERSALIDAD SUBJETIVA Y UNIVERSALIDAD

OBJETIVA

La reflexión kantiana sobre la naturaleza en general nos legó un concepto de objetividad que coincidía con el espacio ocupado por el concepto de universalidad. Todo lo que es universal es objetivo, cumple las condiciones de objetividad del juicio sintético a priori. Esto va a ser válido también para el juicio de gusto, pero con una modificación fundamental: la universalidad no se va a cargar en el polo objetivo del juicio, sino en su polo subjetivo.

Recordemos que el juicio de gusto está situado en el centro de un esquema mental, flanqueado en su parte inferior por el juicio de los sentidos (sobre lo agradable), y en su parte superior, por el juicio moral (sobre lo bueno). El primero no exige universalidad, sino que es meramente particular; es un juicio sobre sentimientos privados. Cuando enunciamos el juicio "me agrada el vuelo de las golondrinas" no exigimos a los posibles interlocutores que estén de acuerdo con nuestro aserto, pues, "en lo que toca a lo agradable vale el principio de que cada uno tiene su propio gusto" (50). Podría suceder que en algún caso hubiese unanimidad entre los distintos sujetos que juzgan algo como "agradable", pero tal unanimidad sería sólo comparativa, por lo que el juicio resultante podría ser calificado de "general", pero no de "universal"; no obstante, como hemos apuntado ya en párrafos anteriores, existe un rasgo común entre los juicios de gusto y los juicios de los sentidos: ninguno de los dos se basa en conceptos.

En su parte superior, el juicio de gusto está limitado por el juicio moral, que declara su objeto como bueno; al -- igual que el juicio de gusto tiende a la universalidad, pero se -- diferencia de éste en la forma de lograrla. La representación que hacemos del bien, como objeto de una satisfacción universal, la -- hacemos por medio de conceptos: sólo, después de haber conocido -- un objeto, podemos definir de él su bondad o su no bondad; es, -- pues, un error confundir el juicio sobre lo bueno con el juicio -- sobre lo bello: "En lo que se refiere al bien, los juicios pretenden también tener, con razón, por cierto, validez para todos. Pero el bien es representado como objeto de una satisfacción universal sólo mediante un concepto, lo cual no es el caso ni de lo --- agradable, ni de lo bello" (51).

Despejado el campo acotado por el juicio de gusto, entramos ahora a analizar su específica universalidad. Como era -- de esperar, no va a consistir en una universalidad lógica, que -- descansaría en conceptos, sino estética. El juicio de gusto lleva consigo una cantidad estética, para la cual utiliza Kant la expresión de "validez común" (Gemeingültigkeit), la cual "indica la validez, no de la relación de una representación con la facultad de conocer, sino con el sentimiento de placer y displacer para cada sujeto" (52). Por ello, la universal validez de los juicios de -- gusto no es objetiva (juicio lógico), sino subjetiva, es decir, -- su predicado es extensible a todos los sujetos que juzgan tal objeto.

Así pues, en nuestra búsqueda de un juicio estético universalmente válido, nos encontramos con el inconveniente de que el juicio de gusto no postula explícitamente la aprobación de cada cual --estamos ante un juicio singular-- sino que lo único que puede hacer es exigir (fordern) a cada interlocutor que esté de -- acuerdo con el juicio enunciado, ya que si no pretendemos ese --- asentimiento universal no debemos calificar algo como bello; sólo

podríamos calificarlo como agradable. En definitiva, en el juicio de gusto postulamos un voto universal (allgemeine Stimme) concerniente a la satisfacción sin ayuda de conceptos (53).

En cuanto a su cantidad lógica, los juicios estéticos son todos juicios singulares, individuales, ya que son el resultado de la comparación del objeto estético con el sentimiento de placer y displacer. Sin embargo, puede llegar a convertirse en un juicio universal lógico, cuando la representación individual del objeto del juicio de gusto se convierte, según las condiciones de este último, en un concepto, mediante comparación. Por ejemplo, el juicio "este atardecer de otoño es bello" (juicio estético) puede convertirse en "los atardeceres de otoño son bellos" (juicio lógico).

2. LA UNIVERSAL COMUNICABILIDAD SUBJETIVA

La universalidad del juicio de gusto, como problema de comunicación intersubjetiva de un sentimiento, deviene una cuestión primordial por la esencia misma de lo que es comunicado. En efecto, en el juicio de gusto expresamos un sentimiento de placer que queremos comunicar a nuestros interlocutores, para que éstos "sientan" esa satisfacción. Pero ocurre que queremos elevar al ámbito de lo intersubjetivo lo que, en principio, es algo puramente subjetivo: la satisfacción que siente un sujeto ante la contemplación de un objeto bello. Queremos elevar al rango de universalidad lo que es puramente particular y contingente; parece que intentamos pasar de lo empírico a lo universal sin la ayuda de los elementos a priori. ¿Qué ocurre pues? ¿cómo salir de este impasse?

La salida de esta encrucijada tiene como primer capítulo el deshacer la falacia que implica un planteamiento tal como el que nosotros acabamos de hacer, en el que hemos confundido el juicio sobre el objeto (Beurteilung des Gegenstandes) con el -

juicio de gusto (Geschmacksurteil). El parágrafo 9 de la Crítica de la facultad de juzgar ("Investigación de la cuestión de si en el juicio de gusto, el sentimiento de placer precede al juicio -- del objeto o éste precede a aquél") intenta solucionar esta cuestión y nos recuerda Kant que ello es der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. La cuestión a dilucidar es si en el juicio de gusto, el sentimiento de placer es previo al juicio del objeto o depende de él.

Se impone, pues, como algo previo a todo el examen de la intersubjetividad estética el distinguir claramente entre -- el juicio del objeto y el juicio de gusto. Pues bien, frente al -- juicio "ésto es bello", paradigma del juicio de gusto, el juicio sobre el objeto adquiriría la forma "ésto me produce placer". El confundir el primero con el segundo conlleva una relativización -- de la estética, ya que se pone a su base un juicio empírico, un -- juicio de los sentidos. En efecto, si el placer que lleva consigo la belleza lo hacemos depender del juicio mismo sobre el objeto, ese placer nunca puede tender a la universalidad, porque en ese -- momento queda anclado en el espacio y el tiempo en que es enuncia -- do tal juicio; tendría sólo una validez privada, de modo que esta -- ríamos en la esfera de lo agradable. De todo ésto, podemos sacar dos conclusiones: en primer lugar, el juicio de gusto no es el -- juicio sobre el objeto; en segundo lugar, la universalidad del -- juicio de gusto no se puede basar en el placer (ya sea empírico, sensorial o reflexivo) que nos produce la construcción del juicio del objeto.

Ahora bien, si el sentimiento de placer no está en el juicio mismo (juicio sobre el objeto), quiere decir que es anterior a él. El sentimiento de placer parece, pues, que entra en el ámbito de lo a priori. En efecto, es "la capacidad de comunicación del estado de espíritu, en la representación dada la que tiene que estar a la base del juicio de gusto, como subjetiva condi-

ción del mismo, y tener, como consecuencia el placer en el objeto" (54). Tenemos que analizar, pues, en qué consiste esa allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes, y a la única conclusión que podemos llegar, con un cierto optimismo de veracidad, es que lo único que puede ser universalmente comunicable es el conocimiento (Erkenntnis), el cual tiene su primer momento en la --re-presentación (Vorstellung). He aquí nuestro punto de partida: la representación, como primer atisbo de conocimiento, es universalmente comunicable. Analicemos, pues, los elementos que la componen y ahí tendremos la clave para explicar el tema que nos preocupa: la universal comunicabilidad del sentimiento de placer.

Veamos. En toda representación existen unos elementos objetivos (la materia que causa en el objeto la impresión) y unos elementos subjetivos (lo aportado por la sensibilidad/imaginación y el entendimiento). Lo mudable, lo cambiante en toda representación, es el primer elemento; lo que permanece es lo aportado por la sensibilidad y el entendimiento, es decir, la pura forma de la representación es siempre la misma. Pues bien, ese estado de espíritu puramente formal de toda representación, como condición de posibilidad de todas las representaciones posibles, tiene que ser universalmente comunicable. Ahora bien, ¿cuál es la --forma que adoptan estas facultades que constituyen tal estado de espíritu? Para Kant es claro: adoptan la forma de un libre juego (frei Spiel) "ya que ningún concepto determinado la restringe a --una regla determinada de conocimiento" (55):

"La universal comunicabilidad subjetiva --del modo de representación en un juicio de gusto, debiendo realizarse sin presuponer un concepto, no puede ser otra cosa más que el estado de espíritu en el libre juego de la imaginación y el entendimiento (en cuanto éstos concuerdan recíprocamente, como ello es necesario para un conocimiento en general), teniendo nosotros conciencia de que esa relación

subjetiva, propia de todo conocimiento, debe tener igual valor para cada hombre y, consiguientemente, ser universalmente comunicable, como lo es todo conocimiento determinado, que descansa siempre en aquélla relación como condición subjetiva" (56).

Así pues, lo que es universalmente comunicable es die Gemütszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes. Este libre juego suscita la armonía de las facultades de conocer (Harmonie der Erkenntnisvermögen), en la cual se basa la posibilidad de todo conocimiento. Llegamos así a la identificación de los siguientes esquemas mentales: Frei Spiel, Harmonie der Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust. En efecto, si lo que provoca el placer que nosotros comunicamos en el juicio de gusto, es la pura armonía de las facultades de conocimiento en su libre juego, de tal modo que lo que comunicamos es ese libre juego, no nos puede resultar extraño avanzar un poco más e identificarlo con el sentimiento mismo del placer. Esta idea la vamos a desarrollar más ampliamente a propósito de la deducción de los juicios de gusto; lo que no auguramos es un mayor esclarecimiento.

3. LA VALIDEZ EJEMPLAR DEL JUICIO DE GUSTO

Las nociones de necesidad y universalidad corren parejas en nuestra calificación de un objeto, hecho, acción o juicio. Como dice P. Guyer "...ambos momentos son muy parecidos. Ambos requieren que una persona al llamar a un objeto bello, espere que otras sientan placer en él" (57). Kant cierra este análisis del juicio de gusto examinándolo desde el punto de vista de la modalidad. El resultado es el mismo que en el momento de la cantidad, sustituyendo la noción de universalidad por la de necesidad: "Bello es lo que, sin concepto, es conocido como objeto de una necesaria satisfacción" (58).

La cuestión a discutir se centra en la específica

clase de necesidad que compete al juicio "ésto es bello". El método de análisis es, como en los casos anteriores, la comparación con otra clase de juicios y la justificación de su consiguiente necesidad. Los puntos de referencia van a ser los juicios teóricos y los juicios prácticos (59). Tanto unos como otros llevan consigo una necesidad objetiva (ya sea teórica o práctica), y ello, porque derivan su necesaria validez de reglas universales objetivas: se trata de la subsunción de un caso particular bajo conceptos de entendimiento o de razón, ya sea a través de la facultad de juzgar teórica, ya sea a través de la facultad de juzgar práctica. Tanto los juicios teóricos como los juicios prácticos poseen unas reglas absolutamente universales bajo las cuales ha de someterse todo juicio particular.

Como era de esperar, el juicio de gusto es bien distinto. Estamos ante un juicio que no cuenta con reglas objetivas universales; al juzgar un objeto particular como "bello", tenemos que referir su representación a una supuesta regla universal, que de ningún modo somos capaces de determinar: "juzgamos un objeto bello porque lo consideramos como un ejemplo de una regla indeterminada e indeterminable" (60). Así pues, frente a la necesidad apodíctica de los juicios teóricos y prácticos y la necesidad empírica de los juicios de los sentidos, los juicios estéticos exigen una necesidad ejemplar (61). En efecto, cuando juzgamos un objeto como bello lo estamos considerando como un ejemplo de una regla necesaria. Cuál sea la formulación de tal regla no lo sabemos aún, pero suponemos que gracias a ella todo el género humano se puede poner de acuerdo en la cuestión del gusto.

Ahora bien, ¿cuál es el nivel de exigencia de necesidad que se pide en el juicio de gusto? Por una parte, es una exigencia absoluta: "El juicio de gusto exige la aprobación de cada cual, y el que declara algo bello quiere que cada cual deba dar su aplauso al objeto presente y deba declararlo igualmente be

llo" (62). Sin embargo, dentro de esa absolutez existe una condición que acompaña a la noción misma de deber (das Sollen). En --- efecto, el "debe" es condicional, ya que nosotros nunca podremos estar seguros de que hemos subsumido un caso particular correctamente. La condición, pues, de la universal necesidad subjetiva es que el caso particular sea, de hecho, un ejemplo de la regla, la cual es desconocida para nosotros.

Así pues, cuando calificamos algo como "bello" exigimos que todo el mundo esté de acuerdo con nosotros. Presupone-mos que es subjetivamente necesario que toda la esfera de los que juzgan acepten nuestros juicios. Sin embargo, es preciso hacer -- una distinción entre el deber exigido en los juicios prácticos y el exigido en los juicios estéticos. El acuerdo exigido en nuestros juicios morales proviene del hecho de que contamos con reglas universales y objetivas, y nuestra facultad de juzgar práctica lo único que tiene que hacer es subsumir el caso particular bajo tales reglas universales; justamente por ello, podemos exigir tal acuerdo incondicionalmente. Por el contrario, los juicios de gusto, al no contar con tales reglas universales, no pueden exigir un asentimiento incondicionado, sino que la necesidad subjetiva que reclaman tiene que estar condicionada a que efectivamente el caso particular que enuncia el juicio de gusto sea un ejemplo de esa regla indeterminada e indeterminable que no conocemos.

Ahora bien, ¿cuál puede ser el principio en el que se basan tales juicios y que constituyen al mismo tiempo su condición de necesidad? Para Kant, un principio semejante no puede ser otro que el sentido común, por el cual no designamos ni el entendimiento, ni ninguno de los sentidos externos, sino "el efecto -- que nace del libre juego de nuestras facultades de conocer" (63).

El examen de esta cuestión lleva consigo la justificación misma del juicio de gusto.

- (1) K.U., &1, 4; (A.K., V, 203-4)
- (2) K.U., &3, 8-9, (A.K., V, 206)
- (3) Kant cita explícitamente a Burke (K.U., 127) en quien se inspira para su concepción de lo sublime. Durante la segunda mitad del siglo XVIII tuvo una gran influencia la juvenil obra de E. Burke. A philosophical Enquiry into the Origin of Our - Ideas of the Sublime and Beautiful (1757). Kant no pudo escapar a ella. Igualmente es obligado citar a Baumgarten, que puede ser considerado como el fundador de la Estética como disciplina filosófica. En su obra Aesthetica considera a la Estética como teoría del conocimiento sensible, como una gnoseología inferior: "Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis, est scientia cognitionis sensitivae" (&1). La meta de la Estética reside en la perfección del conocimiento sensible: "Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis" (&14). (Cfr., Aesthetica, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1961).
- (4) K.r.V., A21, B36.
- (5) K.U., &1, 5, (A.K., V, 204)
- (6) COLEMAN, F., The Harmony of reason : A study in Kant's ----- Aesthetics. University of Pittsburgh Press. London, 1974, p.35
- (7) CRAWFORD, D.W., Kant's Aesthetic theory. The University of -- Wisconsin Press. London 1974, pp. 34-35.
- (8) CRAWFORD, D.W., O.c. p. 42; UEBLING, T.E., The notion of form in Kant's Critique of Aesthetic judgment. Mouton. Paris 1971. pp. 46-47.
- (9) Prolegomena, &20, (A.K., IV, 300)
- (10) Ibid.
- (11) Ibid.
- (12) Prolegomena, &13, (A.K., IV, 297)
- (13) K.U., &1, 4, Anmerkung (A.K., V, 203)
- (14) K.U., Allgemeine Anmerkung , 69, (A.K., V, 240)
- (15) K.U., &1, 4, Anmerkung (A.K., V, 203)
- (16) K.U., &5, 16, (A.K., V, 211)
- (17) K.U., &2, 5, (A.K., V, 204)

- (18) PHILONENKO, A., L'oeuvre de Kant II . J. Vrin. Paris, 1967, p.132.
- (19) K.U., &41, 163, (A.K., V, 207)
- (20) Esta cuestión será ampliamente desarrollada en el capítulo II
- (21) HEINTEL, P., Die Bedeutung der Kritik der aesthetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik. H. Bouvier u. Co. Bonn 1970, p. 41.
- (22) VEHLING, T., O.c., p. 29.
- (23) K.U., &3, 7, (A.K., V, 205).
- (24) COLEMAN, F., O. c., p. 49.
- (25) K.U., &3, 10, (A.K., V, 207).
- (26) K.U., &4, 10, (A.K., V, 207).
- (27) K.U., &5, 15, (A.K., V, 210).
- (28) Cfr. COLEMAN, F., O.c., p.8
- (29) CASSIRER, E., Kant, vida y doctrina. Trad. W. Roces. F.C.E. 2ª ed. México 1968, p.364.
- (30) K.U., &5, 15-16, (A.K., V, 210)
- (31) Aunque somos conscientes de que será muy interesante una valoración histórica de la Estética kantiana, es algo que dejamos a un lado, ya que nuestra pretensión es claramente sistemática. No obstante, a título de ejemplo veamos el juicio que merecía a M. Menéndez Pelayo la obra de Kant: "Pero en medio de estas sombras, ¡qué riqueza de doctrina hay en la Crítica de la facultad de juzgar! (Kritik der Urteilkraft), de la cual verdaderamente puede decirse que realiza una de las antinomias favoritas de Kant, puesto que si con una mano destruye y anula la ciencia estética, con otra vuelve a levantar lo que había destruido, y da a las futuras teorías de lo Bello una base crítica y analítica, que establece la independencia de su objeto y pone a salvo los derechos del genio artístico contra el menguado criterio de utilidad, contra el empirismo sensualista, y también(¿por qué no decirlo?) contra las intrusiones del criterio ético mal entendido y sacado de quicios. La hermosa fórmula de la finalidad sin fin, contenida en potencia en la filosofía escolástica, y especialmente en la de nuestros españoles del siglo XVI, que ahondaron y tanto insitieron en esta distinción racional entre lo bueno y lo bello; el reconocimiento del carácter desinteresado, universal, subjetivo y necesario del juicio de lo bello; la luz de la idea de lo infinito derramada sobre el concepto de lo sublime, que hasta entonces sólo de Silvain había obtenido explicación imper-

fecta; la distinción luminosa de lo sublime matemático y dinámico; la distinción no menos esencial de la belleza libre y vaga, y de la belleza combinada o adherente...son puntos - definitivamente adquiridos para la ciencia, y que de ningún modo deben ser rechazados in odium auctoris, sino recibidos - e incorporados en todo cuerpo de doctrinas estéticas digno de este nombre, como lo hizo nuestro Milá y Fontanals en la suya inolvidable."(Historia de las ideas estéticas en España, II, C.S.I.C., 4ª ed., Madrid 1974, p.35). Para entender la concepción estética kantiana no está de más saber cuáles eran sus propios gustos. A este respecto dice Körner: "Lo que Kant dice sobre el arte y su relación con la Naturaleza está teñido, en cierta medida, de su propio gusto. Sus poetas favoritos -- fueron Milton, Pope y el poeta didáctico alemán Haller. No siente mucha simpatía por la poesía romántica y aconseja a Herder, poeta y pensador romántico, que modele su estilo según la manera de hacer de Pope y de Montaigne. Kant tuvo poca sensibilidad para la música y su gusto en pintura probablemente le hubiese impedido considerar, por ejemplo, a Matisse como pintor. Su gusto literario y artístico le descubren a él mismo - más en los ejemplos que escoge para ilustrar su teoría que en la teoría en sí. La carencia en Kant de percepción para algunas obras de arte no es razón suficiente para reprobar su teoría estética. Sería tan erróneo como la reprobación de la psicología de la Gestalt, basada en la prueba de que uno de sus exponentes es incapaz de percibir algunos tipos de Gestalt." (Kant. Trad. I. Zapata Tellechea, Alianza ed., Madrid 1977, - p. 176).

- (32) CASSIRER, E., O.C., p. 365
- (33) GUYER, P., Kant and the claims of taste . Harvard University Press. Massachusetts, 1979, p. 208.
- (34) K.U., 61, (A.K., V, 236)
- (35) K.U., &58, 247-8, (A.K., V, 347)
- (36) L.c., 253 , (A.K., V, 350)
- (37) L.c., 254, (A.K., V, 351)
- (38) K.U., &11, 35, (A.K., V, 221)
- (39) Ibid.
- (40) K.U., &10, 42, (A.K., V, 225)
- (41) Ibid.
- (42) K.p.V., 142, (A.K., V, 80)
- (43) Ibid.
- (44) K.U., &12, 37, (A.K., V, 222)

- (45) Ibid.
- (46) Aesthetica, §14, ed. cit.
- (47) K.U., §15, 47-48, (A.K., V, 228).
- (48) En este análisis del juicio de gusto que benevólamemente podríamos calificar de fenomenológico, introducimos los conceptos de universalidad y necesidad de forma descriptiva, reservándonos su planteamiento aporético para el próximo capítulo: deducción de los juicios de gusto.
- (49) K.U., 18, (A.K., V, 212).
- (50) K.U., §7, 19, (A.K., V, 212) .
- (51) L.c., 21, (A.K., V, 213).
- (52) K.U., §8, 23, (A.K., V, 214).
- (53) L.c., 25, (A.K., V, 215).
- (54) K.U., §9, 27, (A.K., V, 217).
- (55) L.c., 28, (A.K., V, 217) .
- (56) L.c., 29, (A.K., V, 217-18).
- (57) GUYER, P., O.c., p. 257.
- (58) K.U., 60, (A.K., V, 240)
- (59) Aquí no nos sirve la comparación con el juicio de los sentidos, ya que estos últimos no llevan consigo ninguna clase de necesidad a priori, sino solamente una necesidad empírica.
- (60) CASSIRER, H.W., A commentary on Kant's Critique of Judgment, p. 215.
- (61) P. Heintel considera esta necesidad ejemplar como la Aufhebung de la necesidad teórica y práctica, al igual que consideraba la Interesselosigkeit como la Aufhebung del interés teórico y práctico. Cfr., O.c., p.85
- (62) K.U., §19, 63, (A.K., V, 237)
- (63) K.U., §20, 65, (A.K., V, 238)

116

II. EL JUICIO DE GUSTO: SU JUSTIFICACION.

II.1. SENTIDO DE UNA DEDUCCION DE LOS JUICIOS DE GUSTO

Una vez analizadas las características sine quibus los juicios de gusto no son tales (quid facti), surge la obligación de examinarlas desde el punto de vista del quid iuris.(1). ¿Estamos realmente autorizados a proclamar la universalidad y necesidad de los juicios estéticos, que, en principio, se nos antojan particulares y contingentes? Planteada así la cuestión, el problema de la Crítica del gusto va a ser el mismo que el problema general de la filosofía trascendental: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? (2). La solución, el intento de solución, a esta pregunta general es abordada desde dos planteamientos distintos que se complementan entre sí.

Tales planteamientos corresponden a las dos perspectivas posibles en el examen de un juicio, a saber, desde el punto de vista de la subjetividad y desde el punto de vista de la objetividad. En el primer caso, nos disponemos a analizar el principio último sobre el cual se basan todos nuestros juicios, y en especial, los juicios de gusto. El resultado de esta investigación deviene bastante fecundo, ya que mediante ella llegamos a en contra el principio posibilitador de todos los juicios en general y de los juicios de gusto en particular. A tal principio vamos a denominar Sentido común (Gemeinsinn), el cual lleva consigo la ambivalencia de ser un principio y un sentimiento (facultad). Es, pues, un análisis desde la perspectiva de los sujetos que juzgan, desde la esfera de la subjetividad. Pero, una completa deducción del juicio estético exige también el examen de la esfera de la objetividad. Esta es abordada utilizando un resorte típicamente kantiano, a saber, el método dialéctico; es, pues, la antinomia del juicio de gusto -su disección, su examen- la que nos va a

proporcionar una nueva luz sobre el problema: el descubrimiento - de un substrato (fundamento) suprasensible que subyace tanto al - ámbito de los sujetos que juzgan cuanto a la esfera de los objetos juzgados.

Pero, no precipitemos las ideas y volvamos al punto de partida: ¿por qué esa necesidad de buscar una deducción para los juicios de gusto? Dice Kant: "La pretensión de un juicio - estético a validez universal para cada sujeto exige, como todo -- juicio que debe apoyarse en un principio a priori una deducción - (es decir, legitimación de su pretensión)" (4). Así pues, el juicio estético tiende a validez universal. Sus enunciados deben ser válidos para todos los sujetos, pero, resulta que el predicado de los juicios estéticos no es una propiedad objetiva de los objetos juzgados, sino que simplemente declaran un sentimiento subjetivo, de modo que con nuestra pretensión queremos convertir en propiedad de las cosas lo que son puras apreciaciones subjetivas.

El problema se plantea en los siguientes términos:

"Como, en este último caso, no se trata de juicio alguno de conocimiento, sea -- teórico, a cuya base está el concepto de una naturaleza en general, dado por el entendimiento, sea (puro) práctico, a cuya base está la idea de la libertad, como dada a priori por la razón, y como, -- por tanto, no tenemos que justificar a priori, según su validez, juicio alguno que represente lo que una cosa es o exprese que debo efectuar algo para realizarla, resulta que habrá que exponer, para el juicio en general, tan sólo la validez universal de un juicio particular, que expresa la finalidad subjetiva de -- una representación empírica de la forma de un objeto para explicar cómo es posible que algo pueda placer sólo en el juicio (sin sensación de los sentidos ni -- concepto), y que así como el juicio de -- un objeto, para el conocimiento en general, tiene reglas universales, también --

la satisfacción de cada cual puede ser --
 declarada regla para todos los demás"
 (5).

Así pues, la cuestión que hay que resolver es la siguiente: ¿qué derecho tenemos a suponer que cualquier sujeto, -- ante un objeto que declaramos bello, va a sentir el mismo placer que nosotros? Una vez más, la necesidad y universalidad del juicio estético se va a plantear en comparación con la de los juicios teóricos --basados en los conceptos de nuestro entendimiento, expresión del concepto de Naturaleza-- y con la de los juicios prácticos --basados en conceptos a priori de la razón, expresión de la idea de Libertad--. La universalidad y necesidad de estos -- juicios está fuera de dudas, pero el tomarlos como modelos nos imposibilita, de antemano, comprender el nuevo concepto de universalidad y necesidad que llevan consigo los juicios de gusto.

El juicio de gusto es un juicio singular; lo que -- comunicamos en ese juicio no son características (cualidades) universales y necesarias de un objeto, sino un estado de espíritu -- del sujeto que enuncia tal juicio. Lo que nos importa es la "forma" como el sujeto recibe el objeto, el estado de espíritu que -- aparece en el sujeto como "resultado" de la contemplación del objeto; lo que nos interesa es "la forma de la finalidad del sujeto". De este modo, el único fundamento posible de la universalidad y necesidad del juicio de gusto tiene que radicar en la propia autonomía del sujeto que juzga: la facultad de juzgar es heau-
tónoma (6).

Como resumen de todo lo anterior, podemos decir -- que el juicio de gusto se define por esta doble matización complementaria:

1. "El juicio de gusto determina su objeto, en consideración de la satisfacción (como belleza), con una pretensión a la aprobación de cada cual como si fuera objetivo" (7).

2. "El juicio de gusto no puede en modo alguno ser determinado por bases de demostración, exactamente como si fuera meramente subjetivo" (8).

La conclusión que podemos sacar de estas dos características es que el juicio de gusto es el resultado de un acto de la Urteilkraft, la cual se define por su autonomía; no podemos buscar elementos extraños para la universalidad, éso sería heteronomía. Justamente por ello, el juicio de gusto puede aspirar a la universalidad aún siendo un juicio singular. En este sentido, es bastante acertado llamar gusto (Geschmack) a la facultad de -- juzgar estética (Ästhetische Beurteilungsvermögen):

"Parece que éste sea uno de los principales motivos por los cuales se ha dado -- precisamente el nombre de gusto a esa facultad de juzgar estética, pues por mucho que me enumere alguien todos los ingredientes de un manjar y me haga notar, sobre cada uno de ellos, que me es, por lo demás, agradable, y me enaltezca, por encima, con razón lo saludable de la tal comida, contra todos esos fundamentos -- permanezco sordo: pruebo el manjar con -- mi lengua y mi paladar y según ello (no según principios universales) enuncio mi juicio" (9).

Así pues, el juicio de gusto es siempre un juicio subjetivo, particular, que aspira a la universalidad subjetiva y que puede devenir universalmente objetivo mediante la comparación de varios de ellos. Podemos pasar perfectamente del juicio "este tulipán es bello" a éste otro "todos los tulipanes son bellos".

En definitiva, el motivo de determinación (Bestimmungsgrund) de un juicio de gusto no puede estar fuera del juicio, sino que sólo puede provenir de la "reflexión del sujeto sobre su propio estado (von der Reflexion des Subjekts über seinen eigenen Zustand)" (10).

Ahora bien, podemos considerar la Crítica del gus-

to (Kritik des Geschmacks) de dos formas distintas: como arte --- (Kunst), cuando trata solamente de aplicar al juicio estético las reglas fisiológicas y empíricas según las cuales actúa el gusto, sin tener en cuenta los fundamentos mismos de su posibilidad; desde esta perspectiva, lo único que importa es el análisis de las bellas artes. En segundo lugar, podemos considerarla como ciencia (Wissenschaft), y en este sentido, su tarea fundamental consiste en la deducción de los juicios de gusto a partir de la facultad de juzgar, entendida ésta como facultad de conocimiento en general (als Erkenntnisvermögen überhaupt). Esta última perspectiva es la que más se adecúa a nuestros intereses, ya que nuestra tarea va a consistir en buscar un principio subjetivo del gusto, -- que sea un principio de la facultad de juzgar, y que por extensión, sea también un principio de la facultad de conocer en general.

Pero, ¿cómo aislar el principio subjetivo del gusto? El método a utilizar va a ser uno ya conocido (11): se trata de hacer un análisis del constitutivo subjetivo de un juicio cualquiera. Tal examen nos va a revelar, por una parte los conceptos sacados de los objetos (componente objetivo), y por otra, las facultades encargadas de la representación de tales conceptos (componente subjetivo). Tales facultades son la imaginación y el entendimiento: la primera proporciona la síntesis de lo intuitivo por la sensibilidad, la segunda proporciona el concepto adecuado a -- esa representación. Ahora bien, puesto que en el juicio de gusto no tenemos ningún concepto del objeto como su sustrato, resulta -- que aquél es el producto de la subsunción de la imaginación misma (representación del objeto) bajo "las condiciones mediante las -- cuales el entendimiento en general (der Verstand überhaupt) llega de la intuición a los conceptos" (12). Lo realmente sorprendente es que, en este caso, la imaginación esquematiza sin conceptos, -- libremente, pero siempre en conformidad a las leyes generalísimas

del entendimiento.

Imaginación y entendimiento aparecen en un libre - juego que da lugar al placer que lleva consigo el juicio de gusto. Para una perfecta deducción de estos juicios, tenemos que hallar el principio en el cual se basa ese libre juego de las facultades de conocer. No obstante, algo hemos ganado ya: "La condición subjetiva de todos los juicios es la facultad misma de juzgar (das Vermögen zu urteilen selbst) o Urteilstkraft" (13), la cual exige para la representación de un objeto la concordancia de las dos facultades ya mencionadas:

Antes de comenzar la deducción de los juicios de - gusto, es preciso tener perfectamente delimitado el ámbito en el que nos vamos a mover. El hechizo que causó en nosotros la deducción trascendental de las categorías en la Crítica de la razón -- pura, puede impedirnos comprender el sentido mismo de esta nueva deducción. Allí se trataban de justificar los conceptos en los -- cuales nuestros juicios de conocimiento estaban basados y concluimos que las categorías del entendimiento puro son las condiciones de posibilidad de todo conocimiento en general. Sin embargo, aquí hay un giro en la perspectiva; abandonamos la búsqueda de -- unos conceptos que no existen para el juicio estético y nos encaramos con el problema fundamental: la justificación de un principio último que debe ser el fundamento de todos nuestros juicios y, en particular, de los juicios estéticos.

Necesitamos esta justificación porque los juicios de gusto son juicios sintéticos a priori. Son sintéticos, porque "pasan por encima del concepto y la intuición y añaden a ésta como predicado algo que ni siquiera es conocimiento, a saber, un -- sentimiento de placer o displacer" (14); son a priori, y no empíricos, porque exigen la aprobación de cada uno de los sujetos que juzgan.

En resumen, el problema puede representarse así: -
"¿Cómo es posible un juicio que sólo por el propio sentimiento de
placer en un objeto, independientemente del concepto del mismo, -
juzgue ese placer como anejo a la representación del mismo objeto
en todo otro sujeto a priori, es decir, sin necesitar esperar ---
probación extraña?" (15).

II.2. PRIMERA ETAPA DE LA DEDUCCION:

EL SENTIDO COMUN COMO PRINCIPIO

El problema de la justificación de la necesidad y universalidad de los juicios de gusto nos lanza a la búsqueda de un principio fundamentador de tales juicios. Al igual que los juicios teóricos tenían su fundamento trascendental en los principios del entendimiento puro, es necesario presuponer también un principio trascendental para los juicios estéticos. Pensamos que tal suposición, previa a cualquier contraste con la realidad, nos viene dada como exigencia del sistema. Puesto que estamos convencidos de que sólo existe un tipo de juicios (los juicios sintéticos a priori), los cuales constituyen el sistema de la razón pura, nos parece lícita la búsqueda de un principio que fundamente (que sea condición de posibilidad de) los juicios estéticos, como subclase de aquéllos. En esta búsqueda se va a decidir una cuestión primordial: la opción por la posibilidad o imposibilidad del conocimiento. El comienzo del párrafo 20 de la Crítica de la facultad de juzgar es sumamente revelador:

"Conocimientos y juicios, juntamente con la convicción que les acompaña, tienen -- que poderse comunicar universalmente, -- pues de otro modo no tendrían concordancia alguna con el objeto: serían todos -- ellos un simple juego subjetivo de las -- facultades de representación, exactamente como lo quiere el escepticismo" (16).

Así pues, si optamos por la posibilidad del conocimiento y abandonamos la perspectiva escéptica, tendremos que admitir la comunicabilidad de los juicios, tema que hemos tratado ya, y que en la lógica de nuestra investigación llevamos ya ganado -- (17). Ahora bien, también allí decíamos que para que sea posible la comunicación universal necesitábamos que el estado de espíritu

que acompañaba a cada juicio, como su condición subjetiva, tenía que ser también universalmente comunicable. Tal Gemütszustand es el resultado de la unión subjetiva entre entendimiento e imaginación. Pues bien, a partir de aquí es cuando surge lo novedoso en la investigación kantiana: ¿cuándo sabemos que esa síntesis entre entendimiento e imaginación es la correcta? ¿cómo podemos estar seguros de ella? ¿cuál es la disposición (Stimmung) más adecuada entre ambas? Piensa Kant que "debe haber una en la cual esa relación interna para la animación (de una por otra) sea, en general, la más ventajosa para ambas facultades del espíritu con un fin de conocimiento (de objetos dados), y esa disposición no puede ser determinada más que por el sentimiento (no por conceptos)" (18).

En el texto anterior hemos introducido un nuevo elemento: das Gefühl. Tenemos, pues, el estado de espíritu (condición subjetiva de todo juicio) con la adición de un sentimiento; ambos constituyen la parte subjetiva del juicio estético, el cual al no poseer una parte objetiva, se ve obligado a comunicar universalmente su propia subjetividad. Pues bien, la única salida -- que le queda a la filosofía trascendental para demostrar que tal estado de espíritu determinado por un sentimiento es universalmente comunicable, va a ser la postulación de un sentido común (Gemeinsinn), y ello como "la condición necesaria de la universalidad de nuestro conocimiento, la cual en toda lógica y en todo principio de conocimiento que no sea escéptico, ha de ser presupuesta" (19).

Así pues, la suposición de que existe un sentido común no se puede basar en observaciones psicológicas, sino que solamente se puede basar en la teoría de la comunicabilidad universal del conocimiento, la cual debemos presuponerla en todo sistema de filosofía no escéptico. Por todo ello, la tarea de la deducción lleva consigo tres metas principales: primero, la justificación del supuesto sentido común; segundo, la aceptación de que

la respuesta estética es universalmente comunicable; tercero, la admisión de un principio a priori para reclamar la validez universal subjetiva. Como señala P. Guyer, para los tres es requerida una misma condición: demostrar que la atribución de un sentimiento proporcionado por la armonía de imaginación y entendimiento autoriza a un sujeto imputar tal placer a otro observador. Comunicabilidad universal y sentido común nos catapultan, pues, al estudio de las condiciones de comunicabilidad del conocimiento en general. (20).

Sin embargo, hemos avanzado poco en la cuestión. -- Las dos preguntas en torno a las cuales podemos encarar nuestra tarea son las siguientes: ¿por qué tenemos que presuponer un sentido común? ¿de qué naturaleza es este principio? O de otra manera, ¿estamos ante un principio constitutivo o ante un principio regulativo? ¿es un principio que nos sirve para constituir la experiencia o que simplemente nos marca las pautas de ella?

Como hemos visto, cuando declaramos algo bello, -- exigimos que los demás interlocutores estén de acuerdo con ese -- juicio, y ello, lo hacemos sin echar mano de conceptos, sino solamente de un sentimiento. Este, pues, no puede ser un sentimiento privado (Privatgefühl), sino que tiene que ser un sentimiento --- (sentido) común (Geneinsinn), el cual es descrito así:

"Así pues, el sentido común, de cuyo juicio presento aquí, como ejemplo, un juicio de gusto, a quien, por lo tanto, he añadido una validez ejemplar, es una mera forma ideal que, una vez supuesta, -- permite que dé un juicio que concuerde -- con ella, y ésto sobre la misma ya expresada satisfacción en un objeto, se haga, con derecho, una regla para cada uno, -- porque el principio, si bien sólo subjetivo, sin embargo, tomado como subjetivo-universal (una idea necesaria a cada cual), en lo que se refiere a la unanimidad de varios que juzgan, podría, como uno objetivo, exigir aprobación univer-

sal, con tal de que se esté seguro de haberlo subsumido correctamente" (21).

El análisis de este difícil texto nos reporta las siguientes conclusiones: el sentido común es eine blosse idealistische Norm, la cual posee una validez ejemplar de modo que puede -- convertir juicios singulares y contingentes en juicios universales y necesarios con tal de que tales juicios "participen" de las condiciones de esa mera forma ideal. Declaramos así la idealidad del sentido común, al igual que la idealidad del espacio y del tiempo, de las categorías y de las ideas. Pero, ello no nos soluciona el problema de si es un principio regulativo o constitutivo; pensemos que, mientras que las ideas son regulativas, las categorías son constitutivas al igual que las formas a priori del espacio y del tiempo. Sólo hay una razón que nos haría optar por considerarlo un principio regulativo, y es la siguiente: los juicios de gusto son todos "indeterminados", frente a los juicios lógicos que están completamente determinados por sus principios contingentes. Quizás sólo al final de esta investigación podamos proporcionar una nueva luz a este intrincado problema; mientras tanto, re- tengamos estas palabras de Kant:

"Esa norma indeterminada de un sentido común es presupuesta realmente por nosotros; lo demuestra nuestra pretensión a enunciar juicios de gusto. ¿Hay, en realidad, un sentido común semejante como principio constitutivo de la posibilidad de la experiencia? O bien, ¿hay un principio de la razón más alto que impone solamente como principio regulativo en nosotros, la necesidad de producir, ante todo, en nosotros un sentido común para más altos fines? ¿Es el gusto, por tanto, una facultad primitiva y natural, o tan sólo la idea de una facultad que hay que adquirir aún, artificial, de tal modo que un juicio de gusto no sería, en realidad, con su pretensión a una aprobación universal, más que una exigencia de la razón: la de producir una unanimidad

semejante en la manera de sentir, y que el deber (das Sollen), es decir, la necesidad objetiva de que el sentimiento de todos corra juntamente con el de cada uno, no significaría otra cosa más que la posibilidad de llegar aquí a ese acuerdo, y el juicio de gusto no sería más que un ejemplo de la aplicación de ese principio? Eso, ni queremos ni podemos investigarlo ahora aquí; sólo tenemos, por ahora, que analizar el juicio de gusto en sus elementos, para unir éstos después en la idea de un sentido común" (22).

Posiblemente sea poco útil citar un texto tan aporético como el que acabamos de transcribir, sin embargo, pensamos que es la única forma de dejar aparentemente zanjada la cuestión, ya que Kant deja en el aire tres preguntas que no va a retomar de nuevo en su obra, y que por tanto, las va a dejar a la libre interpretación de sus lectores. Queremos pensar que la parte fundamental de tales cuestiones se va a resolver en el examen de la "cosa en sí" que Kant trata en las antinomias del juicio estético, y en este sentido, ahí nos remitimos. Aparte, quedan cuestiones tales como "si el gusto debe o no ser cultivado y las repercusiones que esto llevaría consigo", pero esto lo dejamos a la buena inteligencia del lector.

II. 3. SEGUNDA ETAPA DE LA DEDUCCION:

EL SENTIDO COMUN COMO FACULTAD

Antes de entrar en el núcleo de la deducción, es preciso saber qué tenemos que deducir, qué tenemos que justificar. El parágrafo 37 de la Crítica de la facultad de juzgar se propone despejar el campo. Se intenta responder ahí a la siguiente cuestión: ¿qué se afirma propiamente a priori de un objeto en un juicio de gusto? Podríamos creer que lo ^{que} afirmamos es el placer (Lust) que causa en nosotros la representación del objeto, pero entonces estaríamos traicionando el juicio de gusto ---- (Geschmacksurteil), confundiéndolo con el juicio del objeto ---- (Beurteilung des Gegenstandes), sino que lo que afirmamos a priori es la lectura apriorística que el juicio de gusto hace del placer que va unido al juicio del objeto. Tal es la universal validez de ese placer (die Allgemeingültigkeit dieser Lust), la cual deviene regla universal de todo acto de la facultad de juzgar.

De este modo, delimitamos claramente las fronteras de lo empírico de las fronteras de lo a priori: cuando sentimos placer en la contemplación de un objeto y juzgamos ese acto, enunciamos un juicio empírico, pero, cuando exigimos a los demás la misma satisfacción que experimenta el sujeto que juzga, estamos formulando un juicio a priori. Así pues, lo que tratará de solucionar la deducción no es el placer de que hablamos, cuando llamamos a una cosa bella, sino el hecho de que atribuyamos una universal validez a ese placer, ya que ésto último implica la referencia de nuestro juicio a algo a priori.

La satisfacción que sentimos en el juicio de gusto satisfacción que no puede ser proporcionada, ni por conceptos --- (juicio lógico), ni por sensaciones (juicio empírico), tiene que ser causada por la parte formal de la facultad de juzgar. En efec

to, si eliminamos toda materia a la hora de formular un juicio de gusto, tenemos que echar mano de su forma a la hora de explicar - la satisfacción que esperamos comunicar. Tal satisfacción es llamada por Kant "la subjetiva finalidad de la forma para la facultad de juzgar (die subjektive Zweckmässigkeit der Form für die -- Urteilkraft)".

La forma de la facultad de juzgar es la parte subjetiva que debemos presuponer en todos los sujetos que formulen un juicio, a saber, la imaginación y el entendimiento. Cuando ambas facultades se ponen de acuerdo en un libre juego producen en nosotros una satisfacción que es universalmente comunicable. Las condiciones de esta universal comunicabilidad son las siguientes:

1. Que en todos los hombres las condiciones subjetivas de la facultad de juzgar sean idénticas, lo cual, en principio, parece cierto, ya que los hombres logran comunicarse (23).

2. Que los juicios sean referidos única y exclusivamente a la condición formal de la facultad de juzgar, y no estén perturbados ni por conceptos ni por sensaciones (24).

Así pues, el placer (Lust) es el resultado de la - concordancia (Uebereinstimmung) de las facultades de representar, provocada por un sentimiento (Gefühl), lo cual constituye la subjetiva finalidad de la forma de la facultad de juzgar (die subjektive Zweckmässigkeit der Form der Urteilkraft).

Comparada con la deducción trascendental de las categorías de la Crítica de la razón pura, la deducción de los juicios de gusto es excesivamente fácil, ya que no tiene que justificar la realidad objetiva de algún concepto. Para establecer la validez del juicio de gusto, lo único que tenemos que hacer es demostrar que podemos suponer en cada uno de los sujetos las mismas condiciones subjetivas de la facultad que encontramos en nosotros, así como también, mostrar que cada juicio de gusto es una - correcta subsunción de una regla universal, en cuya búsqueda esta

mos inmersos. En el juicio lógico, subsumimos un caso particular bajo conceptos universalmente determinados; en el juicio estético, subsumimos tal caso bajo una regla indeterminada subjetiva -- (armonía de la imaginación y entendimiento), la cual no puede ser pensada, sino sólo sentida.

Siguiendo el método crítico-reductivo-trascendental, propio de la filosofía kantiana, estamos intentando remontar nos a las condiciones últimas de todo conocimiento en general. Hemos visto que tales condiciones subjetivas son el entendimiento y la imaginación, puestas en acción por la facultad de juzgar. Es a partir de ese estado de espíritu desde donde podemos hacer una -- teoría de la comunicabilidad del placer. Como hemos dicho, lo que podemos comunicar no es la sensación de placer, que pertenece al ámbito de lo empírico, sino la validez universal de ese placer, -- que pertenece al ámbito de lo a priori. Kant hace una comparación de la comunicabilidad (Mitteilbarkeit) de las distintas clases de placer:

1. Comunicabilidad de la sensación. Si tomamos la sensación como lo real de la percepción (Wahrnehmung), y por tanto, unida al conocimiento (Erkenntnis), nos aparece como totalmente comunicable. En cambio, si la consideramos como una sensación de los sentidos, que no va unida a ninguna percepción, sino que va referida al agrado o desagrado (Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit), el placer producido por ella no tiene por qué ser comunicable, y cuando lo es, sucede por azar. A este placer se denomina -- placer del goce (Lust des Genusses) (25).

2. Comunicabilidad del sentimiento moral. La satisfacción que nos produce la obra "bien hecha", la acción moral, es perfectamente comunicable, y ello, gracias a los conceptos prácticos, propios de la razón. La satisfacción que nos proporciona el sentimiento moral/ va unida a una finalidad legal (gesetzliche ---- Zweckmäßigkeit) de la acción con sus principios morales. Sujeto

y objeto coinciden legalmente en nuestra conciencia moral (26).

3. Comunicabilidad del sentimiento de lo sublime.

El placer provocado por este sentimiento es también universalmente comunicable, pero presupone ya otro sentimiento (el sentimiento moral), que a su vez se funda en conceptos de razón. Esto lo veremos detenidamente en el próximo capítulo.

4. Hasta ahora, pues, las tres clases de comunicabilidad (conocimiento, sentimiento moral y sentimiento de lo sublime) se han basado en principios generales determinados, bajo los cuales se subsumen otros principios más particulares o conceptos. Sin embargo, no es este el caso del placer en lo bello. Este es un placer libre, desinteresado, que no depende de principios más altos, ni depende de ningún otro principio, sino que es el -- placer derivado de la mera reflexión (der bloss Reflexion).

Dice Kant: "Sin tener fin alguno o principio como regla directiva, ese placer acompaña la aprehensión común de un objeto mediante la imaginación, en relación al entendimiento, como facultad de los conceptos, por medio de un proceder de la facultad de juzgar, que ésta tiene que ejercer aún para la experiencia más común" (27).

Por tanto, sin estar regido por una regla determinada, el placer acompaña a la imaginación y al entendimiento, en cuanto que actúan unidos por medio de la Urteilkraft. Para cualquier experiencia es necesario el ejercicio de esta facultad. En el caso del juicio lógico, la función de la facultad de juzgar -- consiste en percibir un objeto empírico; en el caso del juicio estético, su función es posibilitar "la adecuación de la representación de la actividad armoniosa (subjetivo final) de ambas facultades de conocer, en su libertad, es decir, sentir el estado de representación de ese placer" (28). Pues bien, "ese placer debe necesariamente descansar en todo hombre sobre las mismas condicio-

nes, porque son condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general y porque la proporción (die Proportion) de esas facultades de conocer, exigidas por el gusto, es exigible -- también para el entendimiento común y sano (auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist) que se puede presuponer en -- cada hombre" (29).

Así pues, el parecer del juicio de gusto descansa en las subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt y la Proportion de las Erkenntnisvermögen para el gusto es la misma que la exigida para cualquier experiencia propia de -- un entendimiento sano. Por tanto, el que juzga con gusto, es decir, el que no confunde la materia con la forma, ni el encanto -- con la belleza, puede exigir con razón que su interlocutor sienta el mismo placer que él, con lo cual el sentimiento de placer del juicio de gusto es universalmente comunicable, y ello, sin intervención alguna de conceptos.

P. Guyer pone demasiado énfasis en el concepto de Proportion de las facultades de conocer. Tal proporción hay que -- suponerla en el sujeto que enuncia el juicio y en los sujetos --- que lo reciben (30). Evidentemente, esta proporción viene dada -- por la facultad de juzgar, y ello, constituye la condición subjetiva del conocimiento, la cual es un estado mental perfectamente comunicable, y ese estado no es otro que "la armonía de las facultades de conocer", que sólo es posible por la perfecta proporción de ellas. En resumen: la Urteilkraft mediante la Proportion adecuada de las Erkenntnisvermögen posibilita su propia armonía, lo cual, constituye la subjektive Bedingung der Erkenntnis, y por -- ello mismo es Mittelbar.

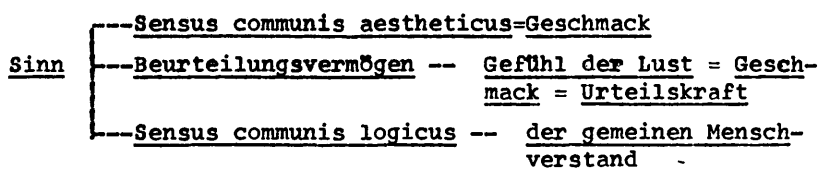
Llegados aquí, estamos ante el mismo problema que -- teníamos en el cuarto momento de la Analítica de lo bello: ¿por -- qué los juicios de gusto exigen esa necesaria comunicabilidad?

¿en qué se basa esa armonía de las facultades de conocer? ¿existe algún principio que esté por encima de todas ellas?

El parágrafo 40 intenta dar una respuesta lúcida a todos estos interrogantes. Se trata de un texto complicado, cuya única lectura posible tiene que pasar por un análisis lingüístico-estructural de los términos fundamentales que lo integran (31).

Veamos, "Sensus communis" (Beurteilungsvermögen) - es el sentido que mejor compete al entendimiento común humano --- (der gemeine Menschverstand); sin embargo, el gusto puede ser llamado sensus communis con más razón que el entendimiento común, y para ello, Kant se basa en el uso más apropiado del término Sinn (sentido). Cuando entendemos a éste como un "efecto de la mera reflexión sobre el espíritu (eine Wirkung der blossen Reflexion auf das Gemüt)", lo podemos sinonimizar con el sentimiento de placer.

Así pues, podríamos representarnos gráficamente la cuestión del siguiente modo:



Pues bien, precisamente los principios (Maximen) - del sensus communis logicus nos van a dar la clave de las máximas del sensus communis aestheticus; el análisis del primero va a ir marcando las pautas del segundo.

Las máximas por las que se rige el entendimiento común humano son tres: la primera es "pensar por sí mismos ---- (Selbstdenken); es la propia de un pensar libre de prejuicios y - mediante la cual llegamos a la verdadera ilustración (Aufklärung). Es la puesta en marcha del sapere aude! Mediante la ilustración, nos liberamos de los prejuicios (Vorurteilen) que continuamente - acechan a la razón humana. Para la filosofía crítica, el mayor --

prejuicio es creer que la Naturaleza no está sometida a las reglas que le impone el entendimiento, lo cual se llama superstición (Aberglaube). Este es el peor de los prejuicios porque sume al hombre en la ceguera (Blindheit). Luego, lo primero que el hombre tiene que saber es que la naturaleza está ordenada por unas leyes absolutamente generales, las cuales coinciden con el entendimiento humano, ya que es éste precisamente quien las ha puesto. Es el pensar propio del Verstand.

La segunda máxima (An der Stelle jedes anderen --- denken) nos sugiere que el punto de vista desde el cual tenemos que hacer nuestras reflexiones no puede quedar reducido al ámbito de nuestra propia subjetividad, no puede quedar restringido a las condiciones privadas de nuestro propio juicio, sino que es necesario reflexionar "desde un punto de vista universal" (aus allgemeinen Standpunkte). Tal estadio sólo podemos alcanzarlo, si somos capaces de ponernos en el punto de vista de los demás. Esta máxima es la propia de la Urteilkraft.

La tercera máxima que rige el entendimiento común humano es "la del modo de pensar consecuente (die konsequente --- Denkungsart). Es la más difícil de alcanzar, y ello sólo es posible mediante la unión de las dos primeras; exige una frecuente aplicación de las mismas. Pertenece a la Vernunft.

En resumen: la estructura del sensus communis logicus está tejida por el entrelazamiento de esas tres máximas, las cuales constituyen, en su aspecto trascendental, las condiciones de posibilidad de la comunicabilidad de nuestros conocimientos, los cuales surgen de la esquematización de las intuiciones bajo los conceptos.

Pues bien, traslademos, ahora, estas máximas al plano de lo estético (sensus communis aestheticus). Desde esta perspectiva, pensar por sí mismos, significa asomarse a la contemplación estética desde el prisma de la "forma" y no desde el pris

ma de la "materia". El objeto estético nos interesa en la medida en que se adecúa a nuestro espíritu, y no nos deben importar los encantos y las emociones que sensiblemente lleve consigo. Hay que experimentar el objeto estético en su pureza, libre de aspectos sensibles, siempre mudables. Según la segunda máxima, tenemos que obviar las condiciones privadas subjetivas y tenemos que hacer un esfuerzo por ponernos en el lugar de los demás. Para ello, es absolutamente necesario que se cumpla la primera. Sólo si tenemos intención de considerar estrictamente estética la forma de un objeto, podemos pedir que los demás juzguen igual que nosotros, y así, ponernos en la perspectiva de lo universal. Finalmente, sólo cuando hemos adquirido una determinada perfección en el ejercicio de las dos primeras, podemos conseguir poner en práctica la tercera, y es en ese momento, cuando estamos juzgando correctamente la belleza de un objeto.

El uso adecuado de estas tres máximas posibilita la comunicación estética. Desde una perspectiva trascendental, -- ellas constituyen las condiciones de posibilidad de la comunicabilidad de los juicios de gusto. Ésta es posible porque si juzgamos según esas máximas el objeto estético, en todos los seres de género humano se producirá una libre armonía de nuestras facultades -- de representación (entendimiento e imaginación). En este uso, el sentido común equivale a gusto, ya que éste es "la facultad de -- juzgar a priori la comunicabilidad de los sentimientos que están unidos en una representación dada (sin intervención de conceptos)" (32).

Por tanto, identificamos plenamente estos tres términos: sensus communis, Ästhetische Urteilskraft y Geschmack. A la vista de estas conclusiones, podríamos pensar que no hemos --- avanzado demasiado, ya que a la pregunta de qué sea el sentido común --cuál sea su naturaleza-- resulta que respondemos con una -- tautología: el sentido común es la facultad de juzgar estética, --

el sentido común es el gusto; sin embargo, lo que estamos buscando precisamente son las condiciones de posibilidad del ejercicio mismo del gusto. Por ello, creemos que lo que sucede es que la -- pregunta qué es el sensus communis no tiene sentido, y la única -- pregunta con verdadero sentido sería aquella que se cuestionase -- por el funcionamiento mismo de aquel. A este interrogante, podemos contestar diciendo que el sensus communis es el único esquema mental que puede posibilitar la comunicabilidad del conocimiento en general, y que es algo que, en último término, es necesario su poner en toda filosofía que no tenga la tentación de caer en el -- escepticismo.

¿Qué ocurre, pues? Pensamos que Kant bajo el nombre de sensus communis alberga una estructura mental que ya conocíamos, a saber, la idónea disposición de nuestras facultades de representación en el momento del conocimiento (sensus communis -- logicus) o en el momento del sentimiento (sensus communis aestheticus), lo cual coincide completamente con el estado de espíritu comunicable que Kant pretendía fundamentar. Creemos, pues, que estamos ante un círculo vicioso en el razonamiento kantiano, pero -- que, no obstante, ayuda a aclarar el problema de la "comunicabilidad", ya que lo expone en sus justos términos: la comunicabilidad es posible, no porque exista un sentido común como principio o facultad que la fundamente, sino porque es posible la idónea adecuación de la imaginación y el entendimiento en un momento determinado.

Sin embargo, podríamos abandonar la perspectiva -- trascendental y hacer un análisis empírico del sentido común. --- Aquí, creo que la perspectiva kantiana, pese a sus limitaciones, nos resultaría más confortante. En efecto, la filosofía kantiana en general, en cuanto parte del factum del conocimiento científico, del conocimiento moral y del conocimiento estético, es una fi

lososofia que tiene por norte el atenerse al sentido común. La filosofía trascendental es la filosofía del sentido común; un ejemplo claro de esta afirmación es el hecho de que la filosofía crítica no tenga entre sus problemas el del conocimiento del mundo externo, cuestión de excesiva importancia en un pensamiento de corte empirista. La filosofía trascendental da por supuesto los hechos que tópicamente consideramos como tales y lo único que hace es remontarse a las condiciones de posibilidad de aquéllos: se trata de una reducción a los elementos más originarios desde los cuales se pueda dar una estructura universal y necesaria a lo que empíricamente se nos manifiesta como particular y contingente. Esto se nos muestra con una especial lucidez en los juicios sobre lo bello; es más, la búsqueda de su fundamento (Grund) nos hace regresar a su origen, y no es que intentemos confundir el comienzo --- (Anfang) con el fundamento (Grund), sino que, en este caso, coinciden felizmente gracias a la investigación del filósofo trascendental. Jamás le hubiese sucedido semejante acontecimiento al filósofo empírico, ya que éste, desde un principio, se hubiese conformado con declarar a los juicios estéticos como particulares y contingentes, tal como el buen "sentido común" le habría dictado.

II.4. TERCERA ETAPA DE LA DEDUCCION:

LA ANTINOMIA DEL JUICIO DE GUSTO

La justificación de la universalidad y -necesidad del juicio de gusto nos conduce irremediabilmente a una dialéctica de la facultad de juzgar estética. La reflexión kantiana sobre el juicio de gusto, como juicio sintético a priori, culmina "racionalmente" en una antinomia, cuyo análisis y resolución va a dar el espaldarazo definitivo a la posibilidad de comunicación que exigen, por sí mismos, tales juicios. Mediante el examen de esta antinomia, vamos a intentar encontrar los fundamentos objetivos que subyacen a su pretendida comunicabilidad.

Sin embargo, previo a cualquier análisis de este problema, las primeras preguntas que nos acechan no pueden ser -- más que éstas: ¿por qué una dialéctica de la facultad de juzgar -- estética? ¿se trata de una antinomia-ficción o realmente existe -- tal antinomia? Digamos, de entrada, que, de ningún modo, es una -- pseudoantinomia, aunque, desde luego, no posee la misma fuerza de las antinomias propuestas en la Crítica de la razón pura; su potencia va a estar a la altura de la antinomia de la Crítica de la razón práctica. Como veremos, su solución se presentará por idéntica vía a la de las críticas anteriores.

En la filosofía trascendental, una facultad de juzgar sólo puede convertirse en dialéctica cuando los juicios que -- se propone construir tienen como máximo ideal el ser universales y necesarios, o lo que es lo mismo, cuando se propone la construcción de juicios racionales (vernunftelenden Urteile). En cuanto ästhetische, la facultad de juzgar va a convertirse en dialéctica, ya que su tarea va a ser la constitución de una Crítica del gusto (Kritik des Geschmacks); es decir, no se trata de una dialéc-

tica del gusto, sino de una dialéctica de la Crítica del gusto, y ello, por lo siguiente: no tratamos con juicios de los sentidos, referidos a lo agradable o desagradable, ni con juicios individuales de experiencias determinadas y particulares, en cuyos casos, de ningún modo, llegaríamos a una antinomia, sino que nos referimos a máximas que pretenden ser, por sí mismas, fundamentos del gusto, y como tales, universales y necesarias; tales máximas pertenecen, por derecho propio, a la Crítica del gusto:

"No queda, pues, concepto alguno de dialéctica que pueda convenir al gusto más que el de una dialéctica de la crítica del gusto (no del gusto mismo), en consideración de sus principios, puesto que se presentan natural e inevitablemente conceptos en oposición recíproca, sobre la base de la posibilidad de los juicios de gusto en general. Una crítica trascendental del gusto no encerrará, pues, una parte que pueda llevar el nombre de dialéctica de la facultad de juzgar estética sino en cuanto se encuentre, entre los principios de esa facultad, una antinomia que haga dudosa su conformidad a ley, y, por tanto, también su interior posibilidad" (33).

Las máximas que constituyen semejante antinomia están sacadas de las características mismas del juicio de gusto, a partir de las cuales podemos señalar dos tópicos que la mayoría de las personas utilizan siempre en una discusión empírica sobre el gusto:

1. El primer lugar común del gusto es el siguiente:

"Cada cual tiene su propio gusto (Ein jeder hat seinen eigenen -- Geschmack)". Quienes profesan este principio, suponen que el fundamento de determinación de los juicios de gusto, está constituido por algo meramente subjetivo. No piden universalidad para las cuestiones de gusto, porque piensan que ello estaría fuera de lugar. Puesto que los juicios de gusto expresan sentimientos de per-

sonas individuales, es absurdo reclamar validez universal. Ahora bien, como agudamente apunta E. Moutsopoulos "este relativismo es tético esconde, de hecho, un dogmatismo subjetivo, pues aquél que pretende reconocer este estado de cosas en materia de gusto, pre-supone que su gusto personal es válido para sí mismo, pero también para todos por el hecho de que ningún juicio es válido en sí mismo, si no es subjetivamente considerado como universalmente v álido" (34).

2. Sin embargo, existe otra máxima en la que están de acuerdo, incluso, los que niegan al juicio de gusto su pretensión a la universalidad. Podríamos enunciarla así: "Sobre el gusto no se puede disputar (Ueber den Geschmack lässt sich nicht --- disputieren). Aceptar ese principio supone la aceptación de la -- universalidad del juicio de gusto, pero supone también que tal -- universalidad no puede estar basada en conceptos, al menos en conceptos determinados. Acerca de los partidarios de esta máxima sentencia P. Guyer: "Los que se adhieren a esta posición no son mucho más responsables que los otros, ya que creen que, puesto que es imposible basarlos sobre conceptos, éso nos redime de buscar -- el fundamento de pretensión a la universalidad" (35).

Ahora bien, aunque no podamos disputar (decidir -- por medio de pruebas) sobre el gusto, sin embargo, sí podemos discutir (streiten) sobre él. La diferencia entre streiten y disputieren es la siguiente: aunque ambos, tratan de producir unanimidad mediante la oposición recíproca de los juicios, cada uno lo -- hace de diferente manera. Disputieren lleva implícito la idea de disputar sobre pruebas, sobre conceptos objetivos; donde no haya tales conceptos, sólo podremos discutir (streiten), pero no disputar. Pues bien, a medio camino entre ambos lugares comunes, piensa Kant que debe existir una tercera fórmula que podríamos enunciar así: sobre el gusto se puede discutir (Ueber den Geschmack

lässt sich streiten). Pero resulta que allí donde podemos discutir, podemos llegar también a una unanimidad, con lo cual esta última proposición nos surge en clara contradicción con la primera ("cada cual tiene su propio gusto"). Todo ello nos proporciona el material suficiente para representarnos la siguiente antinomia:

Tesis: El juicio de gusto no se funda en conceptos, pues de otro modo, se podría disputar (decidir por medio de pruebas) sobre él.

Antítesis: El juicio de gusto se funda en conceptos, pues de otro modo, no se podría, prescindiendo de su diferencia, ni siquiera discutir sobre él (pretender a un necesario ---- acuerdo de otros con ese juicio) (36).

Para solucionar esta antinomia tenemos que demostrar dos tesis fundamentales: Primero, que el término "concepto" está utilizado de forma ambivalente, esto es, lo que la tesis designa por concepto no es lo que la antítesis entiende por tal. Segundo, que ese doble sentido del juicio es necesario para la facultad de juzgar, y que por lo tanto, la mezcla del uno con el -- otro es inevitable como ilusión natural (als natürliche Illusion). (37)

Así pues, la primera tarea que nos debe ocupar es la de deshacer la ambivalencia del término "concepto". Kant distingue entre un concepto determinable (bestimmbar) y un concepto indeterminado en sí (unbestimmt an sich) y al mismo tiempo indeterminable (unbestimmbar). Son conceptos determinables todos los conceptos del entendimiento (Verstandesbegriffe), a saber, las categorías, cuya determinación le viene impuesta por la intuición sensible. Son conceptos indeterminados, y al mismo tiempo indeterminables, los conceptos trascendentales de la razón (ideas), ya que, de ningún modo, pueden ser determinados empíricamente.

Lo que tratamos de demostrar, en esta última etapa de la justificación de la universalidad y necesidad del juicio de

gusto, es que, subyaciendo al sujeto y al objeto estéticos, existe un concepto indeterminado, y que en consecuencia, el juicio de gusto no admite prueba alguna. Ese concepto que subyace tanto a la esfera de la objetividad cuanto a la esfera de la subjetividad, es muy semejante al concepto de razón de lo suprasensible y viene definido como "el de un fundamento en general de la finalidad subjetiva de la naturaleza para la facultad de juzgar (eines Grundes überhaupt von der subjektiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urteilskraft)" (38). Como era de esperar, tal fundamento es indeterminable, pero, gracias a él, el juicio de gusto puede ser universalmente comunicable. La solución de la antinomia del gusto tiene que venir por la vía de una clara distinción entre conceptos determinables e indeterminables. En efecto, aplicando tal distinción, la antinomia enunciada quedaría así:

Tesis: El juicio de gusto no se funda en conceptos determinables.

Antítesis: El juicio de gusto se funda en un concepto indeterminado en sí y, al mismo tiempo, indeterminable.

Es necesario, pues, estudiar ese concepto indeterminado, cual hace referencia a dos expresiones: la ya mencionada y "la de un sustrato suprasensible de los fenómenos (von über-sinnlichen Substrat der Erscheinungen)" (39). Estamos, pues, ante el eterno problema de la "cosa en sí", aunque con matices distintos a como se manifestaba en la Crítica de la razón pura. ¿A qué hace referencia aquí la noción de "concepto indeterminado"? Pienso que sólo puede referirse a la armonía subjetiva (imaginación-entendimiento) que subyace a toda representación objetiva y subjetiva, armonía que es sólo propia del género humano, ya que un entendimiento infinito sería a la vez intuitivo. Si esto es así, parece que la dialéctica del juicio estético no añade nada nuevo, a la estricta deducción, en la fundamentación del juicio de gusto.

Esto, sin embargo, no es cierto, ya que, como hemos venido anunciando, la antinomia del juicio de gusto nos proporciona la perspectiva ontológica a la cual está abocado todo juicio sintético a priori.

Así pues, resumiendo, hemos tratado la fundamentación de la universalidad del juicio de gusto desde las dos perspectivas posibles: 1) desde un punto de vista gnoseológico, hemos caracterizado la armonía de las facultades de conocer como condición de posibilidad de todo juicio sintético a priori; el sensus communis, en último término, se identifica plenamente con las condiciones subjetivas de todo conocimiento en general. 2) Desde un punto de vista ontológico, la idea de adecuación final entre la facultad de juzgar (imaginación y entendimiento) y la naturaleza subyace a nuestro conocimiento de ella, subyace como fundamento de todo conocimiento tanto a la esfera de la objetividad cuanto a la esfera de la subjetividad.

Según esta solución, tanto la tesis como la antítesis son verdaderas y pueden ser integradas en la estructura misma de la facultad de juzgar, en cuanto que ésta es reflexionante. Al igual que en la Crítica de la razón pura y en la Crítica de la razón práctica, la única salida posible es "mirar por encima de lo sensible y buscar en lo suprasensible el punto de unión de todas nuestras facultades a priori, pues no queda ninguna otra salida para poner la razón de acuerdo consigo misma" (40).

En resumen, "la dialéctica del placer no es, pues, más que aparentemente antinómica; ella constituye un juego de lo subjetivo y lo objetivo instituido por la naturaleza misma de --- nuestro espíritu, que, en el juicio de gusto, apela tanto a la facultad de juzgar cuanto a las facultades de representación y a -- las facultades del conocimiento en general, determinando así una condición favorable a la interacción de lo sensible y lo suprasensible, cuyos juicios de gusto son el marco preciso en el interior

del cual lo subjetivo se objetiva cuantitativamente, al mismo tiempo que, recíprocamente, lo objetivo se concretiza gracias a las facultades sensitivas del sujeto" (41).

Así pues, en las tres clases de antinomias de la razón pura concluimos lo siguiente: es necesario apartar de nosotros la suposición que nos hace tomar los objetos de los sentidos como cosas en sí mismas, para tomarlos como fenómenos, y poner de bajo de ellos un substrato suprasensible que nos posibilite su inteligibilidad.

Cada una de estas tres antinomias tiene su fundamento en una facultad de conocer: entendimiento, facultad de juzgar y razón; cada una de ella tiene sus principios propios que legislan en un ámbito de la experiencia, pero se trata de un ámbito limitado, finito, condicionado, el cual tiende siempre a ser superado por la eterna dialéctica finito-infinito que define al ser humano. Es en esas ansias de incondicionado donde surgen las conocidas antinomias: "1ª. Una antinomia de la razón, en consideración del uso teórico del entendimiento, hasta en lo incondicionado, para la facultad de conocer; 2ª. Una antinomia de la razón, en consideración del uso estético de la facultad de juzgar para el sentimiento de placer y displacer; 3ª. Una antinomia, en consideración del uso práctico de la razón, legisladora en sí misma para la facultad de desear, en cuanto todas esas facultades tienen sus principios superiores a priori, y, según una exigencia inevitable de la razón, deben incondicionalmente, según esos principios, juzgar y poder determinar su objeto" (42).

Pues bien, la única posible solución de cada una de estas antinomias sólo puede llegar mediante la aplicación del descubrimiento fundamental de toda la filosofía crítica, a saber, que subyaciendo a los objetos, en cuanto fenómenos, existe un substrato suprasensible posibilitador de ellos, el cual adquiere

tres formas distintas según la antinomia a que es referido: así, a la primera antinomia pertenece la idea de lo suprasensible en general (die Uebersinnlichen überhaupt) sin otra determinación, -- como substrato último de la naturaleza; a la segunda antinomia -- compete la idea de lo suprasensible en general, como principio de la finalidad subjetiva de la naturaleza para nuestra facultad de conocer; por último, es propio de la tercera antinomia la idea de un suprasensible en general, como principio de los fines de la libertad y como principio de la concordancia de ésta con la naturaleza y con la moral.

De este modo, la antinomia del gusto culmina la -- crítica al escepticismo empezada en la Crítica de la razón pura y que subyace a toda la segunda Crítica. Si realmente apostamos por y creemos en una comunicabilidad de los juicios, es absolutamente necesario aceptar como condición de posibilidad de ella un substrato que esté por encima de nosotros, en cuanto seres finitos, -- tanto subyaciendo a los objetos cuanto a los sujetos; tal substrato podemos sinonimizarlo con lo que más se adecúe a nuestro modo de pensar, pero, sin duda alguna, lo más inteligente es considerarlo como la pura indeterminación.

II.5. REFLEXIONES FINALES

El juicio de gusto, paradigma del juicio estético, alcanza en la filosofía trascendental el rango de juicio sintético a priori. La Estética, como Crítica del gusto, se convierte así en parte esencial del sistema de la razón pura.

La esfera acotada por el juicio estético coincide, en parte, con la del juicio lógico y, en parte, con la del juicio moral; como juicio reflexionante hace posible el tránsito (Uebergang) del reino de la naturaleza al reino de la libertad. En efecto, el juicio de gusto examina la perspectiva contingente que el juicio lógico desecha por incapacidad propia, pero también, hace algo más: aunque es el sujeto fenoménico el que realiza tales juicios, sin embargo, su ejecución, que conlleva en sí misma la consideración de la naturaleza como técnica y como arte, necesita -- también del sujeto nouménico, del sujeto moral. Como veremos en el próximo capítulo, la belleza es símbolo de la moralidad.

Pero, reflexionemos: ¿cómo es posible que el juicio de gusto sea un juicio sintético a priori? ¿cómo es posible -- que el juicio de gusto sea universal y necesario? La tarea de la deducción de los juicios de gusto sólo tiene sentido para el filósofo trascendental, no para el filósofo escéptico ("no es posible la comunicación de conocimientos"), ni para el filósofo dogmático ("no es necesaria la justificación de tales juicios").

Ahora bien, ¿cómo hacer tal deducción? ¿cuál puede ser su hilo conductor? ¿dónde buscar los elementos que nos den la clave de la necesidad y universalidad de los juicios de gusto? La agudeza kantiana hace que tengamos que retrotraer la cuestión a la fundamentación de cualquier juicio en general, ya que los juicios de gusto, como subclase de los juicios en general, estarán -- bien fundamentados si somos capaces de demostrar las condiciones

de posibilidad de cualquier juicio en cuanto tal. El resultado de esta reducción a los elementos últimos que hacen posible el conocimiento, nos llevan al examen de las facultades que entran en -- juego en cualquier acto cognoscitivo del espíritu (Gemüt): imaginación y entendimiento.

En efecto, si hacemos un análisis del conocimiento en el que prescindamos de la parte objetiva y sólo nos quedemos -- con la parte subjetiva, a saber, con las facultades que hacen posible el conocimiento, nos daremos cuenta que lo único que es comunicable en todo acto intersubjetivo, es el juego en el que dichas facultades entran para cualquier conocimiento, juego que tiene como principio de regulación el sensus communis, el cual es el correlato gnoseológico del substrato suprasensible, fundamento al que se llega haciendo ese mismo estudio del conocimiento desde la perspectiva de la objetividad. Tanto un concepto como otro escapan a toda consideración estática, sólo es posible conocerlos por sus efectos. Así, la filosofía crítica, como filosofía propia del entendimiento finito, se mueve justamente en ese espacio que aparece delimitado en su parte superior por el Entendimiento arquetípico (sensus communis, sujeto trascendental,...) y en su parte inferior por el substrato suprasensible (cosa en sí, noumeno, objeto trascendental,...). Como seres finitos, tenemos que navegar en ese espacio, en cuanto seres que tendemos a la infinitud, no podemos conformarnos con él. Por ello, las grandes claves de la explicación trascendental serán calificadas por sus sucesores como --- "dogmáticas".

Según todo lo anterior, la tarea de la justificación de los juicios de gusto podríamos representarnosla según el siguiente esquema:

I. Desde el punto de vista subjetivo:

1. El sensus communis es la condición de posibilidad de la comunicabilidad de toda experiencia en general y de la experiencia estética en particular.

2. La estructura subjetiva que hace posible tal comunicación es la Urteilkraft überhaupt.

3. Lo que se comunica es la armonía de las facultades de conocer (Harmonie des Erkenntnisvermögen) que entran en un libre juego (Frei Spiel) gracias a la concordancia (Uebereinstimmung) a la que advienen entendimiento e imaginación.

II. Desde el punto de vista objetivo:

1. La condición de posibilidad de toda comunicación estética es el substrato suprasensible que subyace tanto al sujeto como al objeto y a la que podemos identificar con el de un fundamento en general de la finalidad subjetiva de la naturaleza para la facultad de juzgar (eines Grundes überhaupt von der -- subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur für die Urteilkraft).

2. La estructura subjetiva que hace posible -- tal comunicación es la reflektierende ästhetischen Urteilkraft.

3. En su perspectiva objetiva, lo que comunicamos es el sentimiento de placer (das Gefühl der Lust).

Como hemos mostrado a lo largo de todo el capítulo, son las dos únicas respuestas posibles a un mismo problema.

- (1) Las diferencias entre el quid facti y el quid iuris no son tan claras en el juicio de gusto como en el juicio lógico. La Analítica de lo Bello pretende ser una exposición descriptiva de qué sean los juicios de gusto, pero invariablemente, ello nos conduce a su justificación. Esta coimplicación aparece especialmente clara en el &9 y en los &20-22.
- (2) K.U., &36, 149, (A.K., 289)
- (3) Sin duda alguna los dos mejores estudios sobre la deducción de los juicios de gusto son los debidos a CRAWFORD, D. V., Kant's Aesthetic theory, ed. cit., y a GUYER, P., Kant and the claims of taste, ed. cit. Especialmente el primero, ^{como} Como hilo conductor de su análisis la tarea de una deducción de tales juicios.
- (4) K.U., &30, 131, (A.K., V, 279)
- (5) K.U., &31, 135, (A.K., V, 281)
- (6) K.U., &V, XXXVII, (A.K., V, 186)
- (7) K.U., &32, 136, (A.K., V, 281)
- (8) K.U., &33, 140, (A.K., V, 284)
- (9) L.C., 141-2, (A.K., V, 285)
- (10) K.U., &34, 143, (A.K., V, 286)
- (11) Kant utiliza el mismo análisis realizado en el &9.
- (12) K.U., &35, 145, (A.K., V, 287)
- (13) Ibid.
- (14) K.U., &36, 148-9, (A.K., V, 288)
- (15) Ibid.
- (16) K.U., &21, 65, (A.K., V, 238)
- (17) Cfr. supra cap. I, La universal comunicabilidad subjetiva.
- (18) K.U., &21, 66, (A.K., V, 239)
- (19) Ibid.
- (20) GUYER, P., O.C., p.283
- (21) K.U., &22, 67, (A.K., V, 239)
- (22) L.C., 67-68, (A.K., V, 239-40)
- (23) K.U., &38, 151, Anmerkung, (A.K., V, 290)
- (24) Ibid

- (25) K.U., &39, 153, (A.K., V, 292)
- (26) L.c., 154, (A.K., V, 292)
- (27) L.c., 155, (A.K., 292)
- (28) Ibid.
- (29) Ibid.
- (30) Cfr. GUYER, P., O.c., p. 319-20.
- (31) "Von Geschmack als einer Art von sensus communis".
- (32) K.U., &40, 161, (A.K., V, 296)
- (33) K.U., &55, 232, (A.K., V, 337)
- (34) MOUTSOPOULOS, E., Forme et subjectivité dans l'Esthétique -- Kantienne. Publication des Annales de la Faculté des Lettres. Aix-en-Provence, 1964, p.114.
- (35) GUYER, P., Kant and the claims of taste, p. 334.
- (36) K.U., &56, 234, (A.K., V, 338-9)
- (37) Respecto a este tema comenta V.Delbos : "Esta antinomia no se basa en la oposición que manifiestan entre ellos los juicios de gusto, sino sobre la contradicción que engendran inevitablemente nuestros conceptos cuando se refieren al principio de posibilidad de semejantes juicios". (La philosophie pratique de Kant, P.U.F., troisième édition, Paris 1969, p.440)
- (38) K.U., &57, 236, (A.K., V, 340)
- (39) L.c., 237, (A.K., V, 340)
- (40) L.c., 239, (A.K., V, 341)
- (41) MOUTSOPOULOS, E. O.c., p.120
- (42) K.U., &57, Anmerkung II, 244, (A.K., V, 345)

180

III. EL JUICIO DE GUSTO: SU APLICACION. SUS LIMITES.

Sabemos ya cuáles son las características del juicio de gusto, hemos llevado a cabo una deducción trascendental para su justificación como juicio sintético a priori. Necesitamos - investigar ahora cuáles sean las aplicaciones de este juicio, al menos, aquéllas que nos resulten más fecundas. Entramos, pues, en un problema metodológico: a partir del modelo del juicio de gusto tenemos que delinear y examinar los principales campos de la esfera estética, así como sus propios límites.

Hablamos de "aplicación" porque, aunque en este capítulo entramos en lo que podríamos llamar los reinos adyacentes a la pulchritudo vaga, a los cuales compete mejor la expresión -- "juicios estéticos", sin embargo, seguimos utilizando la expresión "juicios de gusto" para demostrar que el modelo sobre el cual se estructura este nuevo sistema es el mismo que el de los dos capítulos anteriores. Por ello, hablamos de juicio de gusto aplicado a la esfera de lo sublime, al reino del arte o al ámbito de la moralidad. Precisamente en esa misma "aplicación" encuentra el juicio de gusto sus propios límites: en efecto, cuando trasladamos - el modelo de este juicio del ámbito de la belleza natural, armónica, roussoniana, a estos nuevos parajes, el juicio de gusto deja de ser pura reflexión intuitiva para convertirse en un juicio mezclado de elementos conceptuales, de fines cuasi-materiales y de - elementos morales. El juicio de gusto acaba allí donde comienza - el juicio moral.

III.1. BELLEZA Y SUBLIMIDAD

V. Basch se pregunta, no sin cierta ingenuidad, si lo sublime es un sentimiento o un juicio; él mismo se responde que, efectivamente, está en el mismo caso de lo bello, - pero cuando se hace esa misma pregunta referida a lo bello no sabe qué responder (1). Evidentemente, ambos son un sentimiento, y su análisis como tal pertenece a una perspectiva genético-psicológica; pero ese sentimiento se expresa en juicios y su estudio pertenece a la perspectiva crítico-trascendental. Ambos, lo bello y lo sublime, configuran la parte fundamental de la esfera de lo estético, a la cual pertenecerían también lo trágico, lo cómico, lo gracioso, lo feo, etc. Kant opta por analizar sólo lo sublime, -- quizás porque éste le parezca el sentimiento más importante, quizás por mero desconocimiento de los demás.

Por supuesto que en el análisis que hace Kant de lo sublime, tiene muy en cuenta el modelo ya construido para lo bello. Podemos decir que la Analítica de lo sublime es la réplica trascendental al planteamiento meramente fisiológico o psicológico llevado a cabo por E. Burke, al igual que la Crítica de la razón pura era una réplica similar al Ensayo de Locke (2). Creemos, sin embargo, que en el análisis de lo sublime, Kant rinde culto a su época. Como anuncia Coleman, posiblemente un lector de nuestros días lo contemple no sin cierta sonrisa. Sin embargo, pensemos que el problema de lo sublime ocupó profundamente a bastantes pensadores del siglo XVIII: Shaftesbury, E. Burke, Home, etc. El mismo Kant le había dedicado, desde un punto de vista antropológico, un opúsculo del período precrítico: Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (1764).

¿Por qué analizar el sentimiento de sublimidad? Si en realidad el análisis kantiano no es tanto una teoría estética

cuanto una cuestión epistemológica, a saber, cómo es posible el acceso a lo particular y contingente, y sobre todo, cómo es posible que haya un acuerdo en esa esfera, ¿qué puede aportar una Ana lítica de lo sublime a este problema? ¿cómo podemos llevar a cabo una reflexión trascendental sobre un sentimiento que, en principio, se nos antoja particular y contingente? Teniendo en cuenta -- siempre estos problemas, nos proponemos demostrar lo siguiente: -- mediante el estudio de esta nueva respuesta estética, Kant completa la esfera de la experiencia estético-sensible del sujeto con la realidad. Estamos ante una nueva clase de experiencia estética la cual viene definida por su extremada subjetividad.

1. LO BELLO Y LO SUBLIME

Como hemos venido anunciando, el juicio sobre lo sublime no es, propiamente hablando, un juicio de gusto; lo que sí es, con todo lo que esto significa, es un juicio estético, es decir, un juicio en el que el predicado no recae tanto sobre el objeto cuanto sobre el sentimiento de placer/displacer del sujeto que juzga. Pero no sólo es un juicio estético, sino que es un juicio estético-reflexionante, y en este sentido, concuerda -- con el juicio sobre lo bello en una serie de rasgos: ambos placen por sí mismos; la satisfacción que llevan consigo no depende de -- una sensación (como en el caso de lo agradable), ni de un concepto (como en el caso de lo bueno), sino que se enlaza con la mera exposición (exhibitio) que hace la facultad de juzgar a través de -- la imaginación, exposición que hace en conformidad con el entendimiento o en conformidad con la razón, según los casos; finalmente, aunque ambos juicios son particulares, sin embargo, se nos -- presentan con pretensiones de universalidad (3).

No obstante, los rasgos que estrictamente definen lo sublime son aquellos que lo hacen diferente al sentimiento de lo bello: en primer lugar, tenemos que la aprehensión que podemos

hacer de lo bello consiste en su propia limitación (Begrenzung), es decir, en su ajustamiento a nuestro espíritu, lo cual es propiciado por la concordancia entre la imaginación y el entendimiento; aprehendemos la forma del objeto. Lo bello se asienta siempre en formas ajustadas, armónicas. El mundo de lo bello es el mundo de las formas y de la armonía. Por su parte, llamamos sublime al sentimiento producido por la discordancia entre la imaginación y la razón, provocada por la representación de un objeto como ilimitación (Unbegrenztheit). Lo sublime implica la ausencia de toda forma, o en todo caso, la presencia de formas gigantescas que escapan a la aprehensión de la imaginación. El mundo de lo sublime es el mundo de lo infinito: "Todo ocurre ahora como si la imaginación - estuviese confrontada con su propio límite, forzada a alcanzar un máximo, sufriendo una violencia que le lleva a la extremidad de - su poder" (4). Por ello, decimos que la satisfacción en lo bello va unida a una representación de la cualidad, frente a lo de lo - sublime que se enlaza con una representación de la cantidad (5).

En segundo lugar, y justamente a causa de lo último que hemos anotado, lo bello es un sentimiento vital que va unido a una imaginación libre, frente al sentimiento de lo sublime, cuyo "placer nace sólo indirectamente del modo siguiente: produciéndose por medio del sentimiento de una suspensión momentánea - de las facultades vitales, seguida inmediatamente por un desbordamiento tanto más fuerte de las mismas; y así, como emoción, parece ser, no un juego, sino seriedad en la ocupación de la imaginación" (6). Además, resulta que en este desbordamiento de las facultades vitales, el espíritu no sólo se siente atraído por el objeto, sino que también se siente al mismo tiempo rechazado por -- él, y en este sentido, quizás sea preferible decir que la satisfacción de lo sublime no constituye tanto un placer positivo, --- cuanto un sentimiento de admiración (Bewunderung) o de respeto -- (Achtung), o lo que es lo mismo, un placer negativo (negative ---

Lust) (7). La satisfacción en lo bello lleva consigo una quietud del espíritu, la satisfacción en lo sublime va acompañada de una cierta excitación e inquietud. El placer en lo bello es dulce, en calma, sin mezcla; el placer en lo sublime está mezclado de displacer, es resultado de la unión de satisfacción y de turbación.

No obstante, la diferencia más importante que debemos considerar entre lo bello y lo sublime es ésta: la belleza -- surge como una adecuación final entre el objeto y nuestra facultad de juzgar; frente a ella, lo sublime se presenta, al menos en principio, como contrario a un fin (zweckwidrig) para la facultad de juzgar, inadecuado (unangemessen) a nuestro entendimiento y -- violento (gewalttätig) para nuestra imaginación. Esas son precisamente las características que nos permiten considerar un objeto -- como sublime. Ahora bien, no existe ningún objeto de la naturaleza al que le convengan tales características, por tanto, no existe ningún objeto sublime, sino que lo sublime, como un sentimiento que es, sólo se encuentra en el espíritu (Gemüt). Jamás podría estar lo sublime en el ámbito de lo sensible, sino que sólo puede venir de la mano de ideas de la razón, las cuales son puestas en movimiento a causa de la violencia que sufre el sujeto ante el espectáculo de lo sublime: "Así, no se puede llamar sublime el amplio océano en irridada tormenta. Su aspecto es terrible, y hay -- que tener el espíritu ya ocupado con ideas de varias clases para ser determinado, por una intuición semejante, a un sentimiento -- que él mismo es sublime, viéndose el espíritu estimulado a dejar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que encierran una finalidad más elevada" (8).

En este sentido, pues, nuestros juicios sobre lo -- sublime son aún más subjetivos que nuestros juicios sobre lo bello. De ningún modo, la sublimidad puede ser considerada como una propiedad del objeto, sino que al juzgar un objeto sensible referimos nuestra representación de tal objeto a algo absolutamente --

distinto del objeto en sí mismo, referimos nuestra representación a ideas de la razón. Por ello, Kant va a sostener que el sentimiento de lo sublime no es sólo un sentimiento moral por alianza, como puede serlo el sentimiento de lo bello, sino que es un sentimiento moral por su origen mismo. Lo bello va unido al sentimiento, y por medio de él, a la naturaleza sensible, mientras que lo sublime aparece enlazado con la razón, la cual tiende hacia lo suprasensible. Lo bello reside en lo finito, lo sublime en lo infinito. Aunque lo bello nos eleve por encima de la naturaleza mecánica, sin embargo, siempre nos mantendrá en el ámbito de lo limitado, de lo finito; frente a él, lo sublime no solamente nos eleva por encima de esa idea, sino que necesariamente despierta en nosotros la idea de infinitud. O como dice V. Basch, no tiene que ser propiamente lo infinito, sino simplemente algo que supere nuestra capacidad de comprensión (9).

En último lugar, tenemos que decir que mientras que nuestros juicios sobre lo bello amplían nuestro concepto de la naturaleza, ya que la juzgamos no como un puro mecanismo (estudio llevado a cabo en la Crítica de la razón pura), sino que la estudiamos como poseyendo una capacidad creadora, como si fuera un arte; sin embargo, no es ése el caso en nuestros juicios sobre lo sublime, mediante los cuales no ampliamos nada tal concepto, sino que única y exclusivamente completamos nuestra perspectiva subjetiva: "Para lo bello de la naturaleza tenemos que buscar una base fuera de nosotros; para lo sublime, sin embargo, sólo en nosotros y en el modo de pensar que pone sublimidad en la representación de aquélla" (10). Así pues, mediante el sentimiento de lo sublime no nos representamos, ni podemos llegar a "conocer" algo externo, fenoménico, tal como ocurría en el caso de lo bello, sino que lo único que podemos hacer es desarrollar un sentimiento interior de nuestro espíritu (sentimiento moral) que es suscitado ante un acontecimiento que cae fuera de lo que entendemos bajo la expresión de "hecho normal".

En este sentido, es preciso señalar algo muy importante. Frente a la nítida distinción entre lo bello y lo bueno, - el sentimiento de lo sublime va totalmente unido al sentimiento moral, y ello le sirve a Kant para justificar la universalidad y necesidad de estos juicios (deducción). Puesto que estamos capacitados para exigir a todos los hombres el sentimiento moral y el juicio sobre lo sublime tiene a aquel como su condición de posibilidad, resulta que la exposición misma de tales juicios constituye en sí misma su deducción. Kant nos lo expone así:

"A ésto sirve de respuesta que lo sublime de la naturaleza se llama así impropia- mente, y que propiamente sólo puede atribuirse al modo de pensar, o más bien a los fundamentos para el mismo en la naturaleza humana. La aprehensión de un objeto, por lo demás informe y disconforme a fin, da meramente la ocasión de tener conciencia de ello, y ese objeto es usado de ese modo subjetivo, finalmente, pero no juzgado como tal por sí y por su forma (por decirlo así, species finalis accepta, non data). De aquí que nuestra exposición de los juicios sobre lo sublime de la naturaleza fuera también al mismo tiempo su deducción, pues cuando hemos analizado la reflexión de la facultad de juzgar en ellos, encontramos una relación, conforme a fin, de las facultades de conocer, la cual debe ser puesta a priori como fundamento de la facultad de los fines (la voluntad), y, por tanto, es ella misma a priori conforme a fin, - lo cual contiene en seguida la deducción, es decir, la justificación de la pretensión de un juicio semejante a una validez universal y necesaria" (11).

2. SUBLIME MATEMATICO Y SUBLIME DINAMICO

Abandonamos, pues, el reino de la pulchritudo vaga y entramos en el tortuoso terreno de lo sublime. La

quietud que nos proporciona la belleza da paso a la convulsión -- con la que se nos presenta el sentimiento de lo sublime. Este lle va consigo, como su quintaesencia, un movimiento del espíritu --- (Bewegung des Geistes), que debe ser juzgado como subjetivamente -- final, el cual es referido por la imaginación o a la facultad de conocer (sublime matemático) o a la facultad de desear (sublime -- dinámico). Mediante el primero, juzgamos la naturaleza en cuanto nos supera en su magnitud; mediante el segundo, juzgamos la naturaleza en cuanto que nos avasalla con su absoluto poder. En ambos casos se establece una relación entre la imaginación y la razón, entendida en el primero como razón teórica o especulativa y en el segundo como razón práctica.

Como facultad de juzgar reflexionante estética, la satisfacción que nos proporciona el sentimiento de lo sublime va a ser "de valor universal según la cantidad, desinteresada según la cualidad, representable como una finalidad subjetiva según la relación y necesaria según la modalidad" (12). El análisis que si gue va a ser un desarrollo de estas tesis, aunque no las va a tener como hilo conductor (como hacíamos en el caso de lo bello), -- ya que aquí se nos impone una división mucho más fuerte (matemático/dinámico), la cual viene dada desde el punto de vista de la -- cantidad.

A. SUBLIME MATEMATICO

Kant nos da tres definiciones de esta es pecie de sublime:

1. "Sublime llamamos lo que es absolutamente grande" (13).
2. "Sublime es aquéllo en comparación con lo cual -- toda otra cosa es pequeña" (14).
3. "Sublime es lo que sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad de espíritu que supera toda medida de los

sentidos" (15).

Las dos primeras definiciones hacen referencia a -- un nivel objetivo del problema, la tercera a una perspectiva subjetiva: lo sublime es algo que sólo es igual a sí mismo y ello es posible pensarlo porque los seres humanos, aparte de ser fenoménicos, somos algo más, tenemos una capacidad que supera con mucho -- los límites de los sentidos, tenemos una capacidad nouménica.

El punto de partida de la investigación es el siguiente: ¿a qué facultad del espíritu puede ser asignado el concepto de "absolutamente grande"? Según Kant, tal concepto no pertenece ni al entendimiento, ni a la razón, ni a los sentidos, sino que es algo propio de la facultad de juzgar. En efecto, aunque el entendimiento produce la categoría de cantidad, sin embargo, -- cuando quiere determinar la magnitud de un objeto, necesita una -- medida, una norma de comparación, de modo que el objeto es "grande" en relación a un canon; ahora bien, mediante este proceder, -- que es el propio del entendimiento, no se puede llegar al concepto de magnitud absoluta. Tampoco puede ser considerado como un -- concepto de razón, ya que mediante estas y sus ideas intentamos -- relacionarnos con lo suprasensible y no puede pertenecer a su --- quehacer el juzgar la magnitud de los objetos sensibles. En fin, de ningún modo, puede ser propio de los sentidos el juzgar algo, ya que en sí mismos, los sentidos son indeterminados, y el juicio necesita del concepto. Así pues, el concepto de "absolutamente -- grande" pertenece a la facultad de juzgar y utilizamos tal expresión cuando el objeto que contemplamos nos desborda por su magnitud.

Ahora bien, ¿de dónde extraemos el concepto de "absolutamente grande"? Evidentemente no lo deducimos de las cosas -- del mundo, puesto que ningún objeto de la naturaleza reúne tales condiciones, sino que solamente lo podemos deducir de nosotros --

mismos, de nuestro espíritu, de nuestras ideas. La grandeza ilimitada de éstas se nos revela y crea en nosotros el sentimiento de lo sublime. Lo absolutamente grande "es una magnitud que sólo a sí misma es igual. De aquí se colige que se ha de buscar lo sublime no en las cosas de la naturaleza sino solamente en nuestras -- ideas" (16).

Lo sublime surge, pues, como un acto de la facultad de juzgar. Tenemos que adentrarnos en ese acto y examinarlo -- detenidamente. Pensamos que el sentimiento de lo sublime aparece en nosotros cuando intentamos abarcar de un solo golpe las sucesivas partes de un todo, cuando nos esforzamos en juzgar aquello -- que nos supera; en definitiva, cuando ante un todo que se nos aparece como infinito, no solamente intentamos aprehenderlo, sino que nos disponemos a "comprenderlo". Ese acto de comprensión de -- la infinitud lleva consigo un sentimiento ambivalente de placer/ displacer que se expresa en un sentimiento de respeto, producido por la impotencia de la imaginación en el intento de apresar lo -- inalcanzable. En el estudio analítico que nosotros vamos a hacer de ese acto, tendremos en cuenta tres momentos fundamentales: en primer lugar, es preciso analizar las peculiaridades propias de -- la apreciación estética (compreensión), frente a la apreciación matemática (aprehensión). En segundo lugar, el intento (fallido) de comprensión de lo infinito produce en el sujeto un sentimiento muy peculiar al que denominamos sentimiento de sublimidad. Finalmente esa distancia que se establece entre el intento de representación de lo infinito y su fracaso mismo lo medimos mediante -- el sentimiento de respeto (Achtung), que es el componente esencial del sentimiento de lo sublime.

1. Así pues, la apreciación de las magnitudes (Grossensehätzung) de los objetos que se dan en la naturaleza sólo -- puede ser de dos clases: matemática, por medio de los números o --

simbolos algebraicos y estética, cuya medida viene expresada solamente por la intuición sensible. La única forma de expresar cómo sea de grande una magnitud es por medio de la estimación matemática. Esta puede progresar indefinidamente por adición de unidades. Ahora bien, ¿de dónde surge esa unidad primaria, fundamental? Solamente puede provenir de la estimación estética, mediante la --- cual comprendemos el objeto en una intuición, mediante la cual nos lo representamos en un conjunto. Pues bien, resulta que mientras que la estimación matemática puede extenderse infinitamente, la apreciación estética no puede hacerlo más allá de ciertos límites y tiene necesariamente un máximo que la imaginación no puede superar, "y de éste digo que cuando es juzgado como una medida absoluta por encima de la cual no es posible ninguna subjetiva mayor (para el sujeto que juzga), entonces lleva consigo la idea de sublime y determina aquella emoción que ninguna apreciación matemática de las magnitudes por medio de números (a no ser que aquella medida fundamental sea conservada allí viviente en la imaginación) puede producir porque esta última expone siempre solamente las magnitudes relativas por comparación con otras de la misma -- clase, y aquella primera expone las magnitudes absolutamente en -- cuanto el espíritu puede aprehenderlas en una intuición" (17).

Ahora bien, ¿por qué ha de haber aquí una medida -- absolutamente grande? La respuesta de Kant es que para llegar al quantum que debe servir de medida o unidad para la estimación matemática, la imaginación efectúa dos clases de operaciones: aprehensión (Auffassung, apprehensio) de las partes sucesivamente, -- una tras otra, mediante la cual podemos seguir indefinidamente, y comprensión (Zusammenfassung, comprehensio aesthetica) de las partes en un todo, mediante la cual pronto llegamos a un máximo, siendo éste la medida más grande posible para la comprensión de una magnitud. Cuando aparece este máximo que constituye la barrera más allá de la cual no puede pasar el entendimiento finito, --

surge en ese mismo acto el sentimiento de sublimidad.

La aprehensión es un progressus en el tiempo; por el contrario, la comprensión es un regressus mediante el cual intentamos exponer en una unidad de medida una pluralidad de partes. El primer acto lo podemos continuar indefinidamente; no así el segundo, el cual pronto llega a un máximo, que al intentar ser superado por el espíritu, lleva consigo una conmoción en la que se mezclan sentimientos antagónicos: por una parte nos embarga un sentimiento de impotencia ante el todo que se nos escapa, y por otra, un sentimiento de placer por medio del cual somos capaces de enlazar nuestra propia finitud con el deseo de infinitud, somos capaces de acercar nuestro ser a nuestro deber-ser. A este sentimiento ambivalente denominamos sentimiento de respeto.

Desde un punto de vista psicológico, ocurre lo siguiente: cuando la aprehensión está en el punto donde las primeras representaciones particulares de la intuición sensible comienzan a extinguirse en la imaginación, es necesario que ella se detenga, pues si continúa pierde por un lado lo que gana por otro y la comprensión vuelve a caer sobre un máximo que no es capaz de superar. No obstante, cualquier interlocutor nos podría objetar que ante objetos que nos exijan semejante sacrificio, lo mejor sería evitarlo; a éstos habría que responderles del siguiente modo: nuestra razón, cuya principal tarea consiste en apuntar hacia la totalidad, exige que intentemos abarcar, comprender en una intuición, magnitudes que podríamos calificar de infinitas. Ni que decir tiene que fundamentando esta teoría está la idea de un subtrato suprasensible que sería el correlato objetivo del entendimiento arquetípico. Es, pues, la expresión fenoménica de lo nouménico lo que posibilita el sentimiento de lo sublime.

2. Surge en nuestro espíritu el sentimiento de lo sublime cuando nos encontramos ante un fenómeno de la naturaleza

de magnitud tal que la imaginación se siente incapaz de abarcarlo en un todo, y por ello, lo asociamos a la idea de infinitud. Sublime es lo absolutamente grande, lo infinito. Solamente el poder pensarlo como un todo sugiere en nosotros una facultad no-sensible que tiende a ser suprasensible. Por ello, lo sublime surge de la relación entre la imaginación y las ideas de la razón, la cual se establece como una relación de inadecuación (Unangemessenheit) (18) entre lo que la imaginación nos presenta y lo que el sujeto es capaz de comprender. El sentimiento de lo sublime nos recuerda así nuestras limitaciones como seres fenoménicos y nos enlaza con nuestro modo de ser nouménico (19). De este modo, lo sublime tiene la capacidad de unir por sí mismo el ámbito de la naturaleza con el ámbito de la realidad.

Objetivamente es la naturaleza la que provoca en nosotros un sentimiento que nos desborda, que nos supera; subjetivamente este sentimiento, cuasi-infinito, sólo es posible en cuanto seres que participamos de lo suprasensible. El sentimiento de lo sublime provoca, pues, en lo fenoménico lo nouménico, en lo finito lo infinito, en lo sensible lo suprasensible. De este modo, lo sublime nos sirve para recuperar estéticamente lo que teóricamente se nos escapaba como mera idea dialéctica: "De este modo, - lo infinito que veíamos esfumarse ante la consideración teórica - como una idea dialéctica cuando intentábamos concebirlo como un todo dado, se reduce aquí a una totalidad y a una verdad sentidas" (20).

3. Pero, ¿de qué forma recuperamos esa infinitud perdida en nuestras consideraciones teóricas? Dice Kant: "el sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para la consecución de una idea, que es para nosotros ley, es respeto (Achtung)" (21). Por supuesto que este concepto está tomado claramente del ámbito de la moralidad. Al igual que en ésta el sentimiento de --

respeto es la consecuencia de la nítida distinción entre ser y de ber-ser, aquí, en el ámbito de lo estético, afirmamos que un obje to es sublime (absolutamente grande) cuando somos conscientes de nuestra incapacidad para comprender el objeto, que se nos presenta en una intuición de conjunto. Ahora bien, el sentimiento de respe to no surge del objeto que lo despierta, sino de nuestro propio - espíritu que con ocasión de ese objeto siente vivificarse en sí - mismo un desacuerdo entre su máxima facultad sensible (imagina- ción) y su máxima facultad de conocimiento (razón). Aunque nues- tro espíritu siente respeto por el objeto que nos "amenaza", sin embargo, jamás la naturaleza por sí misma producirá semejante --- tribulación, la cual surge de la propia idea de humanidad, encar- nada en nuestro sujeto, y atribuida a la naturaleza mediante una subrepción:

"Así pues, el sentimiento de lo sublime en la naturaleza es de respeto hacia --- nuestro propio destino (Bestimmung), pe- ro que nosotros referimos a un objeto de la naturaleza mediante una cierta subrep- ción (durch eine gewisse Subreption) --- (confusión de un respeto hacia el obje- to, en lugar de la idea de la humanidad en nuestro sujeto): ese objeto nos hace, en cierto modo, intuible la superioridad de la determinación razonable de nuestras facultades de conocer sobre la mayor fa- cultad de la sensibilidad" (22).

Estamos, pues, ante un sentimiento de respeto por nuestro propio destino que, por equivocación, lo atribuimos a los objetos cuya grandeza lo determina en nosotros. Por ello, este -- sentimiento posee un doble carácter de placer/displacer:

"El sentimiento de lo sublime es, pues, un sentimiento de displacer que nace de la inadecuación de la imaginación, en la apreciación estética de las magnitudes, con la apreciación mediante la razón; y

es, al mismo tiempo, un placer despertado por la concordancia que tiene justamente ese juicio de inadecuación de la mayor facultad sensible con ideas de la razón, en cuanto el esfuerzo hacia éstas es para nosotros ley; es, a saber, para nosotros, ley (de la razón), y entra en nuestra determinación el apreciar como - pequeño, en comparación con las ideas de la razón, todo lo que la naturaleza, como objeto sensible, encierra para nosotros de grande, lo que en nosotros excita el sentimiento de esa determinación - suprasensible concuerda con aquella ley" (23).

Por consiguiente, el sentimiento de lo sublime es un sentimiento de displacer (Unlust) que surge del desacuerdo, de la inconveniencia, del abismo, entre la estimación estética que hace la imaginación y la estimación objetiva que lleva a cabo la razón. Pero, al mismo tiempo, es un sentimiento de placer, producido por ese mismo desacuerdo (que en último término es un acuerdo), ya que mediante una facultad sensible (la imaginación) intentamos comprender lo que es propio de la razón. En palabras de V. Basch: "Somos atraídos y rechazados a la vez por el mismo objeto, lo cual nos revela sucesivamente una inconveniencia y una finalidad profunda en la organización de nuestras facultades de conocer" (24).

La clave del problema está en el concepto de Subreption. Es nuestro yo nouménico, como portador de nuestro destino suprasensible, el que es capaz de inspirar en nosotros un - sentimiento de sublimidad. Nosotros atribuimos tal sentimiento a los objetos "que son ocasión" para que se produzca; sin embargo, es un sentimiento de respeto hacia nuestro propio destino (für -- unsere eigene Bestimmung), que no puede ser otro que la posesión del Summum Bonum.

B. SUBLIME DINAMICO

La otra perspectiva desde la que podemos considerar a la naturaleza como sublime es desde la contemplación de su fuerza, de su poder. Desde esta consideración nos representamos la naturaleza como provocando temor (Furcht); sin embargo, el verdadero sentimiento de sublimidad, en cuanto puro y desinteresado, tiene que estar lo más alejado posible de cualquier otro sentimiento (temor, miedo, horror, etc.). "El que teme no puede -- en modo alguno juzgar lo sublime de la naturaleza, así como el -- que es preso de la inclinación y del apetito no puede juzgar sobre lo bello" (25). Para poder gozar del verdadero sentimiento de sublimidad es necesario sentirnos seguros de nuestro status frente a los espectáculos en los que la naturaleza muestra de forma -- desmesurada todo su poder. Ante ésto, se produce en nosotros una facultad de resistencia (ein Vermögen zu widerstehen), posibilita do por el yo nouménico que nos eleva por encima de nosotros y nos hace sentir más bien placer que temor, ya que ninguna fuerza del universo es capaz de competir con nuestra personalidad moral. En cuanto ser fenoménico, el hombre es incapaz de hacer frente ante un espectáculo devastador; sin embargo, en cuanto ser nouménico, es capaz de resistir y gozar con él.

Al igual que en lo sublime matemático, se da aquí una cierta subrepción, ya que llamamos sublime a la naturaleza, -- teniendo en cuenta que aquélla sólo nos sirve de ocasión para de mostrar nuestra superioridad nouménica sobre ella. Sólo desde esa perspectiva tiene sentido el texto siguiente:

"Rocas audazmente colgadas y, por decirlo así, amenazadoras; nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan con rayos y truenos, volcanes con todo su poder devastador, huracanes que -- van dejando tras sí la desolación, el -- océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc. ... reducen nuestra capacidad de resis-

tir a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza. Pero su aspecto es -- tanto más atractivo cuanto más temible, con tal de que nos encontremos nosotros en lugar seguro, y llamamos gustosos sublimes esos objetos porque elevan las facultades del alma por encima de su término medio ordinario y nos hacen descubrir en nosotros una facultad de resistencia de una especie totalmente distinta, que nos da valor para poder medirnos con el todo-poder aparente de la naturaleza" -- (26)

Algunos autores, tales como V. Basch, cuestionan -- la distinción sublime matemático/sublime dinámico y piensan que -- ambos se reducen a lo sublime dinámico, ya que el sentimiento de sublimidad surge de una asociación más o menos inconsciente de la idea de poder (Gewalt). En efecto, "todo lo sublime, cualquiera -- que sea la forma en que se nos revele (extensión o poder), esté -- en la naturaleza o en el hombre, resulta siempre de una admiración mezclada del temor que nos inspiran las manifestaciones directas o indirectas de fuerzas que juzgamos inconmensurablemente superiores a las que disponemos" (27). Creemos que, aunque aguda, no es del todo exacta esta observación, ya que puede ocurrir que lo extenso produzca temor no por su fuerza, sino simplemente por su cuasi-infinitud; en lo que sí estaríamos de acuerdo es en que en ambos casos hay un sentimiento de impotencia por parte del sujeto. De todas formas, la fuerza de la naturaleza es sublime en -- cuanto la consideramos como una fuerza que no tiene poder alguno sobre nosotros.

Como dijimos al principio de este capítulo, no es necesaria una deducción de los juicios sobre lo sublime, pues su misma exposición es ya en sí misma una deducción. La razón de --- ello está en lo siguiente: la condición de posibilidad de nuestro sentimiento de sublimidad es el sentimiento moral; es la disposición moral del espíritu la que nos posibilita el acceso al ámbito

estético más elevado. Ello es así porque el sentimiento de lo sublime aúna las dos esferas que componen al ser finito, a saber, - la naturaleza y la libertad. El análisis de lo sublime es trascendental precisamente por eso, porque no descansa ni sobre la convención ni sobre sentimientos adquiridos, sino sólo sobre nuestra capacidad innata de sentimiento moral.

Todo esto nos suscita una cuestión importante: --- ¿hasta qué punto el sentimiento de sublimidad es innato al espíritu? ¿necesita éste estar cultivado en ideas morales para poder gozar de aquel sentimiento? En definitiva, ¿pueden todas las personas sentir tal satisfacción o simplemente queda relegada a algunos privilegiados, a saber, a los seres eminentemente morales?

La respuesta kantiana sería la siguiente: el sentimiento de lo sublime tiene sus bases en la naturaleza humana, y - en ese sentido, es innato; pero, por otro lado, necesita una mayor cultura que el sentimiento de belleza, y en ese sentido, se - convierte en un largo itinerario que hay que ir recorriendo poco a poco hasta llegar a la posesión de un espíritu sereno y tranquilo. Veamos dos textos que avalan esta tesis:

1. El sentimiento de lo sublime necesita un espíritu cultivado:

"En realidad sin desarrollo de ideas morales, lo que nosotros, preparados por - la cultura, llamamos sublime, aparecerá al hombre rudo sólo como atemorizante. - El verá en las demostraciones de poder - de la naturaleza, en su destrucción y en la gran medida de la fuerza de ésta frente a la cual la suya desaparece en la nada, sólo la pena, el peligro, la congoja que rodearían al hombre que fuera lanzado allí" (28)

2. No obstante, el sentimiento de lo sublime es -- innato a la naturaleza humana, al igual que lo es el sentimiento moral:

"Pero, porque el juicio sobre lo sublime de la naturaleza requiera cultura --- (más que el juicio sobre lo bello), no -- por eso es justamente producido originalmente por la cultura e introducido algo así como convencionalmente en la sociedad, sino que tiene sus bases en la naturaleza humana y en aquello justamente que, además del entendimiento sano, -- se puede al mismo tiempo exigir y reclamar de cada cual, a saber, la disposición para el sentimiento de ideas (prácticas), es decir, la moral" (29).

En definitiva, el enlace del sentimiento de lo sublime con el sentimiento moral nos da la clave para la intersubjetividad estética: el juicio estético sobre lo sublime es comunicable porque se basa en un principio común a todos los seres humanos (principio moral), y por tanto, es un juicio universal y necesario; el juicio sobre lo sublime es, pues, un juicio sintético a priori.

3. REFLEXIONES FINALES

En la continua discusión que lleva a cabo V. Basch con la estética kantiana, nos dice que el filósofo de Königsberg ha configurado unas diferencias reales entre lo bello y lo sublime avec beaucoup de précision et de finesse. Así, la importancia de la forma en el caso de lo bello, frente a lo informe (ámbito de lo sublime); igualmente, el enlace de lo bello con la cualidad, mientras que lo sublime va unido a la cantidad; incluso el mismo hecho de relacionar lo sublime con la austeridad, frente a lo bello que está más cerca del ámbito de lo lúdico, del juego. Sin embargo, el mismo Basch señala que los tres rasgos más importantes de diferenciación son un fracaso en la teoría kantiana, ya que tales rasgos nada separan ni distinguen. Tales rasgos son: -- primero, la subjetividad propia de lo sublime; en segundo lugar, el fuerte enlace del sentimiento de lo sublime con el sentimiento

moral, y en tercer lugar, la consideración de lo bello como un -- concepto indeterminado del entendimiento, frente a lo sublime con siderado como un concepto indeterminado de la razón (30). Puesto que, efectivamente, estos últimos rasgos expresan perfectamente - el ser de lo sublime, voy a finalizar este tema exponiendo las fi suras que la teoría kantiana sobre lo sublime muestra a un atento lector de la Crítica de la facultad de juzgar.

En primer lugar, demuestra un derroche de sutileza la distinción entre lo bello como algo objetivo y lo sublime como algo subjetivo, cuando precisamente hemos venido insistiendo, una y otra vez, a lo largo de los dos capítulos anteriores, la subjetividad de la estética kantiana como algo peculiar y propio de -- ella, frente a los objetivismos propios de la estética racionalista (Baumgarten-Leibniz). Sin embargo, ambas tesis son ciertas: lo bello es algo objetivo, pero el juicio de gusto es puramente subjetivo. Lo bello está en la naturaleza, pero el juicio mediante - el cual declaramos que algo es bello no nos acrecienta de ningún modo nuestro conocimiento de aquélla. En sí mismo, lo bello no es nada, sino que llamamos bellos a unos objetos porque su presencia supone un acuerdo entre la imaginación y el entendimiento, una ar monía entre nuestras facultades de conocer sensibles e intelectuales. Pensamos que podríamos hablar aquí también de una cierta subrepción, por la cual atribuimos al objeto algo que es sólo propiedad del espíritu. Esta era precisamente la razón para convertir los juicios estéticos en universales y necesarios. Así pues, desde esta primera perspectiva, subjetivo-objetiva, las fronteras entre lo bello y lo sublime se oscurecen, casi desaparecen.

El análisis de la segunda perspectiva, la íntima - unión del sentimiento de lo sublime con el sentimiento moral fren te a la aparente separación de lo bello y lo bueno, nos conduce a semejantes resultados. En efecto, la ardua separación llevada a -

cabo por Kant entre lo bello y lo bueno aparece ampliamente mitigada más adelante cuando convierte a la belleza en símbolo de la moralidad. Es precisamente el gusto el que nos permite pasar, sin trauma alguno, de los sentidos a la moral. En este sentido, tanto el sentimiento de lo bello como el de lo sublime llevan consigo - una satisfacción porque simbolizan la moralidad. La naturaleza exterior se convierte así en ocasión, en causa ocasional, de la impresión estética. Cuando calificamos algún objeto como bello o como sublime, lo que estamos haciendo es expresar objetivamente una armonía o un desacuerdo de nuestras facultades; ello es precisamente un claro símbolo de la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica: lo que nos importa es el sujeto nouménico, el ser moral, fin supremo de la creación.

Finalmente, la distinción kantiana entre lo bello, como concepto indeterminado del entendimiento, y lo sublime, como concepto indeterminado de la razón, tampoco es, en absoluto, clara, ya que la belleza es también la expresión de las ideas estéticas, que, al igual que las ideas racionales, intentan sobrepasar los límites de la experiencia. Podemos decir, pues, que tanto lo bello como lo sublime se basan en ideas indeterminadas de la razón.

Por todo ello, estamos de acuerdo con estas palabras de V. Basch: "Kant ha fracasado. La forma estética opuesta a lo bello es lo bueno y lo feo. Todo objeto sublime es al mismo -- tiempo bello, pero no al contrario" (31).

III.2. GUSTO Y GENIO

Si reparamos en lo estudiado hasta aquí, nos daremos cuenta de que hemos hecho un análisis de la experiencia estética desde el punto de vista de un espectador absolutamente desinteresado. A partir de este momento vamos a realizar un -- enorme giro en nuestra perspectiva, nos vamos a situar en la visión del creador, del artista, por lo cual no nos vamos a dedicar tanto a las cosas bellas de la naturaleza cuanto a la naturaleza bella de las cosas. Intentaremos establecernos, pues, en el reino del arte y de su más genuino creador, el genio. Lo hacemos así -- porque Kant nos define el genio como "la capacidad intelectual in nata (ingenium) mediante la cual la naturaleza da la regla al arte" (32). En el arte bello (schöne Kunst), el genio toma el papel de la naturaleza.

El elenco de problemas que suscita el ámbito del arte podría desglosarse en tres apartados:

1. ¿Qué es el arte bello?
2. ¿Cómo es el arte bello posible?
3. Sobre la división de las bellas artes.

Nosotros nos vamos a dedicar a las dos primeras -- cuestiones, dejando a un lado la tercera, ya que la división hecha por Kant se nos presenta a modo de bosquejo y creemos, a la luz de las críticas que ella ha suscitado, que efectivamente no -- pasa de ser un mero intento (33).

1. SOBRE LA NOCION DE ARTE BELLO

El párrafo 43 de la Crítica de la facultad de juzgar proporciona una definición estructural de qué sea -- el arte. Este es estudiado en oposición a la naturaleza, en oposición a la ciencia y en oposición al oficio:

En primer lugar, Kunst se opone a Natur, al igual que facere se opone a agere y opus a effectus. Según esto, llamamos arte a lo que es producido por medio de la libertad, es decir, "mediante una voluntad que pone razón bajo su actividad" (34). La noción de arte lleva consigo la noción de "fabricado por el hombre".

Desde una segunda perspectiva, Kunst se opone a -- Wissenschaft, como können a wissen o como facultad práctica a facultad teórica o del mismo modo que técnica a teoría. Arte es --- aquí sinónimo de habilidad del hombre y se opone a un conocimiento meramente teórico de esa habilidad.

Finalmente, es preciso distinguir también entre -- Kunst y Handwerke. El primero es una ocupación libre y su realización es un juego más que otra cosa; por sí misma, es una ocupación agradable. Frente a él, el oficio es un arte mercenario ---- (Lohnkunst), cuya realización puede convertirse en una ocupación fatigosa, desagradable. Su único fin es su efecto, su consecuencia, a saber, la ganancia obtenida.

Así pues, el arte no es naturaleza, no es ciencia, no es oficio, sino que es una actividad/habilidad libre del hombre, en cuya realización el sujeto siente una especial satisfacción. No obstante, podemos hacer aún una subdivisión que distinguiría entre arte mecánico y arte estético.

Llamamos a un arte simplemente mecánico, cuando lo único que hace el artista es aplicar una serie de normas para --- crear objetos. Para este arte se necesita un conocimiento previo del objeto a realizar. No es ese el caso del arte estético, en el que la intención del artista no es crear algo ya conocido, sino - que lo único que le interesa es dar forma material a unas ideas - con el único fin de sentir placer ante ese objeto. Así mismo, el arte estético puede ser dividido en arte meramente agradable, ---

cuando sólo pretendemos que "el placer acompañe las representaciones como meras sensaciones", y arte bello, "cuando el fin es que el placer acompañe las representaciones como modos de conocimiento" (35).

Artes agradables (angenehme Künste) son las que sólo tienen como fin el goce. Así las artes de la cocina, la sana capacidad para la conversación jocosa, la música ambiental, etc. Frente a ellas, el arte bello es "un modo de representación que por sí mismo es conforme a fin, y, aunque sin fin, fomenta, sin embargo, la cultura de las facultades del espíritu para la comunicación social" (36). De este modo, el arte bello está en las antípodas de la ciencia: lo bello no puede ser determinado científicamente por medio de pruebas, sin embargo, la ciencia está basada en reglas objetivas y pruebas determinadas. Tan absurdo es hablar de un arte científico como de una ciencia bella.

Así pues, la teoría del arte bello depende totalmente de su teoría de los juicios sobre lo bello. La tesis que subyace a la teoría estética kantiana podríamos formularla así: -- si podemos conocer cómo es producido un objeto bello, podremos -- llegar a conocer cuáles son las condiciones que nos hacen juzgar un objeto como bello. Lo que sucede es que esta tesis aparece invertida, ya que primordialmente se atiende al punto de vista del espectador y no del artista.

Al igual que en la belleza de la naturaleza, el placer que produce en nosotros el arte bello es un placer que nace de la reflexión y que, por tanto, es universalmente comunicable. "Tiene como medida la facultad de juzgar reflexionante y no la -- sensación de los sentidos" (37). Es una máxima fundamental que en un producto bello, la finalidad de la forma del mismo deba parecer tan libre de toda sujeción a reglas caprichosas, que parezca más bien naturaleza: "La naturaleza era bella cuando, al mismo --

tiempo, parecía ser arte, y el arte no puede llamarse bello más - que cuando, teniendo nosotros conciencia de que es arte, sin embargo, parece naturaleza" (38). Pero sucede que la naturaleza --- obra sin intención alguna, como hemos venido demostrando en los - capítulos anteriores; sin embargo, es esencial a la obra de arte el ser concebida con una intención previa muy clara, es necesario tener un ideal que poder plasmar en la realidad. Esa intención -- ideal puede ir unida a un determinado goce de la sensación o a un determinado conocimiento a partir de ese concepto, y en ese caso, estamos ante un arte mecánico. Mas, si esa intención en la producción del arte bello, aunque sea intencionada, no aparece como tal, consideraremos en ese caso el arte bello como naturaleza:

"Como naturaleza aparece un producto del arte, con tal de que se haya alcanzado - toda precisión en la aplicación de las reglas, según las cuales sólo el producto puede llegar a ser lo que debe ser, pero, sin esfuerzo, sin que la forma de la escuela se transparente, sin mostrar una - señal de que las reglas las ha tenido el artista ante sus ojos y han puesto cadenas a sus facultades del espíritu" (39).

2. EL GENIO Y LA CREACION ARTISTICA

Como nos recuerda García Morente, la definición de un producto de la conciencia en la filosofía trascendental se reduce siempre a la regla, a la ley de su producción en el sujeto (40). De ahí que las bellas artes vengan definidas como artes del genio. Genio (Genie) es el talento o dote natural que - da la regla al arte o mejor expresado "es la capacidad espiritual innata (ingenium) mediante la cual la naturaleza da la regla al - arte" (41).

Es necesario, pues, hacer un estudio de las principales características del genio. La primera que se nos impone como absolutamente evidente es que "es un talento para el arte y no

para la ciencia, la cual debe ir siempre precedida por reglas conocidas que deben determinar el procedimiento de la misma" (42).

Kant distingue claramente entre artista y científico, lo que es lo mismo, entre genio y sabio. Piensa que en el -- campo de la ciencia, el sabio apenas se diferencia del discípulo, ya que éste último puede llegar a tener tantos conocimientos como aquél siempre que se aplique con interés a las enseñanzas del --- maestro. Ahora bien, aprender no es más que imitar, por tanto, la más alta aptitud para el aprendizaje no puede servir, de ningún -- modo, para el genio. Por ejemplo, se pueden aprender con todo lujo de detalles los Principios de la filosofía de la naturaleza de -- Newton con tal que nos dediquemos a estudiarlo; pero, por mucho -- que estudiemos la poesía de Góngora, jamás podremos versificar co- mo él. Genio se opone a espíritu de imitación (Nachahmungsgeist). No es que exista un menosprecio de Kant hacia el científico, sino que lo que intenta ponernos de manifiesto es que mientras que los productos del científico son susceptibles de conocimiento y de -- utilidad, y por tanto, pueden ser enseñados, los productos del ar- te, sin embargo, sólo pueden ser hechos por aquellos elegidos de la naturaleza que llegan consigo dentro la chispa del genio.

Así pues, genio se opone a imitación. El genio --- crea según reglas indeterminadas que no pueden ser ni aprendidas ni imitadas. No ocurre así en el dominio de la ciencia en el que pueden aprenderse los argumentos y las reglas, y lo único que hay que hacer, es seguir el razonamiento paso a paso. En cuestiones -- de ciencia la diferencia entre inventor e imitador es meramente -- de grado.

Según todo lo anterior, la primera cualidad del ge- nio debe ser la originalidad, esto es, "el genio es un talento pa- ra producir aquello para lo cual no puede darse regla determinada alguna, y no una capacidad de habilidad, para lo que puede apren- derse según alguna regla" (43). Frente al arte mecánico, que es --

un arte de la laboriosidad y el aprendizaje, el arte bello es el arte del genio. No obstante, hay en éste también algo de mecánico, algo que puede ser comprendido y ejecutado según reglas, pues si no, el arte sería el mero producto de la casualidad (Zufalls).

Lo que queremos decir es que no podemos confundir originalidad con extravagancia. Aquél que, no sabiendo nada de arte ni de las reglas mismas para su producción, se dedica a crear una obra, dejándolo todo a su originalidad, realizará, más que -- productos bellos, productos absurdos. Igualmente ridículo es hablar y decidir como un genio en asuntos de la más minuciosa investigación de la razón; el que se dedica a ésto manifiesta, más que otra cosa, una absoluta ignorancia e impotencia ante unos razonamientos que le desbordan.

En definitiva, el genio proporciona para los productos del arte bello el material (Stoff), "para cuyo trabajo y -- para cuya forma se exige un talento formado en la escuela, a fin de hacer de él un uso que pueda fortificarse ante la facultad de juzgar" (44). Es necesario, pues, admitir elementos mecánicos dentro del arte bello, técnicas que deben aprenderse, reglas que deben ser obedecidas. Apuntar a la originalidad a toda costa es absurdo.

Ahora bien, ¿cómo podemos llegar al alumbramiento del genio? Puesto que la regla natural mediante la que aquél constituye el arte no puede ser aprendida o imitada, resulta que se -- nos cierra el camino más normal de acceso hacia la consecución de algo. Evidentemente, tampoco puede ser por generación espontánea, ya que, como hemos visto, sus productos serían, más que originales, absurdos. El único recurso que le queda a Kant es proclamar que la regla mediante la cual el genio constituye el arte no es -- susceptible de imitación (Nachmachung), sino que sólo puede ser -- seguida (Nachahmung). Aunque Kant reconoce lo misterioso que resulta esta explicación, sin embargo, piensa que es la que más va-

lidez nos ofrece; la razón de esa validez está en la siguiente intuición: "Las ideas del artista despiertan ideas semejantes en -- sus discípulos, cuando la naturaleza lo ha provisto de una proporción semejante de las facultades del espíritu" (45). Desde esta -- perspectiva, los modelos adquieren una importancia suprema para -- la permanencia del arte, pues, aunque un modelo no sea el resultado de la aplicación inmediata de una regla, sin embargo, sí es una ejemplificación de una regla indeterminada y es de suponer -- que las ideas del maestro que estén encerradas en ese modelo susciten ideas semejantes en su discípulo.

Así pues, los productos del genio se convierten en ejemplares; no nacen de la imitación, pero deben servir a otros -- de medida o regla de juicio. A la aparición del genio subyacen, -- pues, ideas de otro genio; no se trata de imitar, sino de seguir esas mismas pautas, esas mismas claves que aparecen inscritas en la obra de arte y que nos pueden proporcionar la chispa misma de la creación. Por ello, cuando un artista sigue a otro tiene que -- hacerlo con cautela, no se puede deslumbrar por todo lo que piensa el maestro, sino que tiene que introducir un proceso selectivo. Existen dos aberraciones que están acechando continuamente al artista futuro: por una parte, el servilismo (Nachäffung) que es la consecuencia de la pura imitación; en este caso, el discípulo lo reproduce todo, incluso "aquello que el genio ha tenido que dejar pasar como deformidad, porque no podía suprimirlo sin debilitar -- ideas". En sus antípodas, está el amaneramiento que consiste en -- la búsqueda inútil de la originalidad con el fin de alejarse de -- los imitadores tanto como sea posible, pero sin poseer talento suficiente como para ser creador de verdaderos ejemplares.

Desde otra perspectiva, podemos adentrarnos aún -- más en la esencia misma del genio. Puesto que el arte imita a la naturaleza y la belleza natural viene legislada por la Übereins-

timmung) entre la imaginación y el entendimiento, el genio, en -- cuanto que ocupa el lugar de la naturaleza, tiene que ser la ex-- presión objetiva de esa concordancia. El genio engloba, pues, la relación armónica entre imaginación y entendimiento. Y ello, de -- la siguiente forma: por una parte, presupone un determinado con-- cepto del producto como fin, es decir, entendimiento; por otra -- parte, necesita de una indeterminada representación de la materia para ese concepto, es decir, imaginación. A ello habrá que añadir para la creación de la obra de arte, espíritu y gusto: "Para el -- arte bello, pues, serían exigibles imaginación, entendimiento, es-- píritu (Geist) y gusto" (46).

La nota esencial por la que viene definido el ge-- nio es el Geist, el cual es el principio vivificante del alma --- (Gemüt). En castellano podríamos entenderlo como la chispa (47) -- que posibilita al artista la creación de obras modélicas. Sin --- ella los productos del arte no pueden ser considerados como verda-- deros ejemplares:

"De ciertos productos de los cuales se -- espera que deban, en parte al menos, mos-- trarse como arte bello, dícese que no -- tienen espíritu (Geist), aunque en ellos, en lo que a gusto se refiere, no haya na-- da que vituperar. Una poesía puede estar muy bien y ser muy elegante, pero sin es-- píritu. Una historia es exacta y está or-- denada, pero sin espíritu. Un discurso -- solemne es profundo y a la vez delicado, pero sin espíritu. Algunas conversacio-- nes son entretenidas, pero sin espíritu. De una muchacha incluso se dice: 'es bo-- nita, habla bien, es amable, pero sin es-- píritu' ¿Qué es, pues, lo que aquí se en-- tiende por espíritu?" (47).

Así entendido, el espíritu es el único elemento -- que puede llevar a cabo la armonía de todas las facultades del al-- ma (Gemüt). Se convierte así en la facultad de exposición de ---- ideas estéticas, y gracias a él, la imaginación productiva devie--

ne creadora (schöpferisch). Frente a la imaginación reproductiva, que depende de las leyes empíricas de asociación, y la imaginación productiva, que depende de las leyes a priori del entendimiento, la imaginación estética es creadora, libre y realmente -- productiva. Kant nos la define así:

"Ahora bien: cuando bajo un concepto se pone una representación de la imaginación que pertenece a la exposición de -- aquel concepto, pero que por sí misma -- ocasiona tanto pensamiento que no se deja nunca recoger en un determinado concepto, y, por tanto, extiende estéticamente el concepto mismo de un modo ilimitado, entonces, la imaginación, en esto, es creadora y pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales para pensar, en ocasión de una representación -- (cosa que pertenece ciertamente al concepto del objeto), más de lo que puede -- en ella ser aprehendido y aclarado" (48).

Entramos así en el espinoso tema de las ideas estéticas; estas aparecen definidas como representaciones de la imaginación a las cuales no podemos adecuarle pensamiento o concepto -- alguno, son inexpressables en cualquier lenguaje. Al igual que las ideas de la razón, las ideas estéticas son conceptos para los cuales ninguna intuición puede ser adecuada. Mediante ellas el artista desea expresar simbólicamente ese rico mundo espiritual que no puede ser expresado conceptualmente; la idea estética es, pues, -- un símbolo, se extiende mucho más allá de lo que por sí misma es: "En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación emparejada a un concepto dado y unida con tal diversidad de representaciones parciales en el uso mismo de la misma, que no se puede para ella encontrar una expresión que indique un determinado concepto; hace, pues, que en un concepto pensemos muchas cosas inefables, cuyo sentimiento vivifica las facultades de conocer, introduciendo espíritu en el lenguaje de las simples letras" (49).

En definitiva, el genio consiste, pues, en la capacidad de encontrar y comunicar las ideas estéticas; sólo a través del espíritu (Geist) puede el artista aprehender, expresar y comunicar tales ideas, las cuales duermen en lo más profundo de su alma (Gemüt).

Sin embargo, es preciso señalar que hasta ahora sólo nos hemos preocupado del acto mismo de la creación de la obra bella, en cuanto a lo que ésta posee de originalidad, de imaginación creadora, sin sujeción a leyes ni conceptos. Es necesario, - ahora, atacar otro flanco del problema. El genio, en cuanto puro sujeto creador, en cuanto pura imaginación en libertad, puede conducir al absurdo; se nos obliga, pues, a ponerle unas trabas, unos correctores. Estos vienen perfectamente codificados por vía del - gusto (Geschmack). Para la estética kantiana, plantear la cuestión de qué sea más importante en la obra de arte, si el genio o el gusto, es lo mismo que plantear qué importa más, si la imaginación o la facultad de juzgar. La solución no puede ser más que ésta: el gusto es la condición indispensable de toda obra artística ya que, como facultad de juzgar, es el único elemento capaz de establecer una relación armónica, una disposición equilibrada, una adecuada proporción entre la imaginación y el entendimiento, sin la cual la imaginación podría desvariar y querer ser tan original que no llegaría a producir mas que absurdos. El gusto se convierte así en la disciplina del genio (50), de tal modo que, si en la creación de la obra de arte entran alguna vez en conflicto, es -- preferible sacrificar el genio (libertad y riqueza de la imaginación) al gusto (adecuación, proporción, armonía y entendimiento).

Finalizaremos este tema poniendo de manifiesto la ambivalencia en que se mueve la teoría estética kantiana, la cual podríamos formular mediante la siguiente antinomia:

1. La belleza (de la naturaleza) debe ir unida a la forma del objeto. Se rige por el principio de finalidad subjetiva o finalidad sin fin.

2. La belleza (del arte) consiste en la expresión de las ideas estéticas; es la **consecuencia** de una finalidad material: la obra de arte es la realización de una idea-fin-perfección, que estaba en la mente del artista.

Una primera solución a esta antinomia podría ser la de Gotshalk, el cual piensa que Kant mantiene una teoría formalista de la belleza natural y una teoría expresionista del arte bello (51). Nosotros, sin embargo, no estamos de acuerdo con ella y preferimos la solución que apunta M. L. Johnson y que podríamos resumir así: Kant es formalista en las dos dimensiones de su estética, tanto en su teoría de la belleza natural cuanto en su teoría del arte. Muestra inequívoca de esta tesis es la actitud de Kant ante la opción gusto/genio. El sacrificio del genio supone una enorme valoración de la subjetividad estética, ya que el gusto representa las facultades subjetivas (entendimiento e imaginación), y, al mismo tiempo, supone una devaluación del objetivismo de la belleza, pues en la teoría del arte, el genio representa el papel de la naturaleza (52).

Suscribimos en todos sus puntos la tesis de M. L. Johnson. Kant mantiene a lo largo de toda su estética una única teoría de la belleza, la cual viene configurada desde el acto mismo de la experiencia estética. Es el gusto, en cuanto facultad de juzgar, el núcleo en torno al cual debe ir configurándose todo el sistema.

III.3. ESTETICA Y MORALIDAD

Entramos ahora en una problemática que - tiene que resultarnos absolutamente fecunda para el desarrollo de nuestra tesis. En efecto, si la Crítica de la facultad de juzgar es la encargada, en cuanto que en sí misma es ya sistema, de establecer un puente entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad, la investigación que llevemos a cabo de las relaciones entre lo sensible (lo estético) y lo suprasensible (lo moral), en el seno de una misma facultad de juzgar estética, nos tiene que - alumbrar gran parte de ese camino tortuoso que constituye el puente de unión entre esos dos mundos irreconciliables.

Como dice Philonenko, "en la reflexión estética, - el hombre llega verdaderamente a la conciencia de sí y a la conciencia del universo. En ella todo adquiere sentido, pero, siempre, el hombre no es más que un hombre impulsado por el deber" (53). Esto es, la apertura al mundo que supone la experiencia estética tiene sentido en sí misma en cuanto que el sujeto entra en una -- nueva dimensión con pretensiones más amplias que las meramente -- cognoscitivas; no sólo aprehende lo externo, lo objetivo, sino -- que procura objetivar sus sentimientos subjetivos. Pero, aún más, la externalización de sus sentimientos posibilita una nueva experiencia, la experiencia de lo suprasensible, la experiencia moral. No podía ser de otra manera; la distinción analítica, hecha por - Kant entre lo bello y lo bueno, era necesaria para no caer en los excesos de una estética objetivista, pero ello, de ningún modo, - empece para convertir a la belleza en símbolo mismo de la moralidad.

Para D. W. Crawford y P. Guyer, las relaciones entre estética y moralidad constituyen la última etapa de la deducción de los juicios de gusto, como ya anunciamos anteriormente.

Efectivamente, hay textos que confirman esta suposición, tal como el párrafo con que se cierra el parágrafo 40 y que comentaremos más adelante (54). Para nosotros, el intentar unir en un solo tema los elementos estéticos y los elementos morales, nos parece el final lógico de un sistema que antepone la razón práctica a la razón teórica. Por mucha diferenciación y distancia que haya intentado marcar Kant entre el ámbito de lo bello y el ámbito de lo -- bueno, resulta que las instancias últimas de un sistema de filosofía trascendental que tiene como fin el establecer todos y cada uno de los canales por medio de los cuales el sujeto se relaciona por la realidad, le exigen un rastreo de rasgos morales en la misma experiencia estética. El resultado de esta búsqueda nos conduce a tres afirmaciones:

1. La belleza es expresión de la moralidad.
2. La belleza supone una disposición a la moralidad.
3. La belleza es símbolo de la moralidad.

1. LA BELLEZA COMO EXPRESION DE LA MORALIDAD

Cuando queremos considerar la belleza como expresión de la moralidad, tenemos que volver la vista al sujeto humano, en cuanto ser finito que tiende a lo infinito, en cuanto ser sensible que tiende hacia lo suprasensible, en cuanto eterna tarea de ajuste entre el ser y el deber-ser. Sólo el hombre, - en cuanto ser moral, es capaz de ser sujeto y objeto de un ideal de belleza, ideal que sólo puede ser buscado en el reino de la -- pulchritudo adhaerens.

La belleza adherente viene definida por oposición a la belleza libre. Esta no supone ningún concepto de lo que el objeto deba ser, mientras que aquella sí lo supone. No es que los objetos, por sí mismos, sean unos bellos en sí y otros bellos condicionalmente, sino que es el sujeto el que introduce un concepto de fin al juzgar tal o cual concepto:

"Hay dos clases de belleza: belleza libre (pulchritudo vaga) y belleza sólo adherente (pulchritudo adaeherens). La primera no presupone concepto alguno de lo que el objeto deba ser; la segunda presupone un concepto y la perfección del objeto según éste. Los modos de la primera - llámanse bellezas (en sí consistentes) - de tal o cual cosa; la segunda es añadida, como adherente a un concepto (belleza condicionada), a objetos que están bajo el concepto de un fin particular" --- (55).

Así, podemos poner como ejemplos de bellezas libres las flores, los pájaros, los peces, etc., ya que no pertenecen a ningún objeto determinado. No es ése el caso de la belleza de un palacio, de una iglesia o de un hombre, los cuales presuponen ya un concepto de cómo deban ser; pertenecen, pues, a la belleza adherente.

El juicio por el que afirmamos que algo posee una belleza libre es llamado juicio puro de gusto; el juicio por el que declaramos la belleza adherente de un objeto es un juicio de gusto aplicado o impuro. En éste no sólo tenemos en cuenta el sentimiento causado en nosotros por la contemplación del objeto, sino que además nos preocupamos por lo que el objeto deba ser, tomando como punto de mira un ideal de perfección. De este modo, juzgamos los objetos por medio de conceptos, en especial, por medio del concepto de perfección; y aunque, en principio, perfección y belleza más que ayudarse se oponen, sin embargo, es un paso importante para nuestra facultad total de representación, ya que mediante aquél nos adentramos en un nuevo ámbito de objetividades:

"Pero, propiamente, ni la perfección gana por la belleza, ni la belleza por la perfección; mas, como, cuando comparamos la representación mediante la cual un ob

jeto nos es dado con el objeto en consideración de lo que debe ser, mediante un concepto, no puede evitarse el que la -- juntemos también con la sensación en el sujeto, resulta que la facultad total de la representación gana cuando están de -- acuerdo ambos estados del espíritu" (56).

Una vez más, se nos pone de manifiesto la incidencia tan fuerte que posee la moralidad en el pensamiento kantiano. Existe un ámbito de objetividades para cuya entrada es condición absolutamente necesaria el sentimiento moral. Dentro de ese reino entra el ideal de belleza humana, cuyo análisis es preciso abordar ya.

¿Cómo encontrar un ideal de belleza? La primera hipótesis que tenemos que rechazar es la creencia de que tal idea -- se nos mostraría mediante una regla objetiva determinada, regla -- que vendría dada por conceptos. Nada más lejos de ello; es más, -- sería contradictorio emplear cualquier método conceptual (57). La única salida posible es considerar como modelos, como ejemplares, ciertas obras sobre las cuales ha existido un juicio unánime en -- todos los tiempos y en todos los hombres.

El modelo supremo, el prototipo del gusto, no puede ser otro que una idea "que cada uno debe producir en sí mismo, y según la cual debe juzgar todo lo que sea objeto del gusto" --- (58). Ahora bien, puesto que tal idea no puede ser representada -- por concepto, sino solamente por medio de imágenes particulares, deja de ser idea para convertirse en un Ideal, el cual sólo puede ser propuesto por la imaginación. Usamos aquí este término en el mismo sentido que en la Crítica de la razón pura o en la Crítica de la razón práctica; así pues, entendemos por Ideal "la representación de un ser individual como adecuado a una idea". Tenemos -- que investigar, pues, cómo podemos llegar a un Ideal del gusto, o lo que es lo mismo, necesitamos saber qué especie de belleza es -- susceptible de un tal ideal.

Como hemos venido afirmando, este Ideal sólo puede ser válido para las bellezas adherentes, para bellezas determinadas por conceptos de una finalidad objetiva, es decir, pertenece al objeto de un juicio de gusto en el que se mezcla la belleza con la perfección. Por ello, sólo puede existir un ideal de belleza para el hombre, pues es el único ser de la creación que encuentra en sí mismo el fin de su existencia. Sólo el ser humano es capaz de sentir la adecuada armonía de sus facultades sensibles e intelectuales, y sólo él, tiene necesidad de reconciliar armónicamente, en su esencia misma, factores tan contrapuestos:

"Sólo aquél que tiene en sí mismo su existencia, el hombre, que puede determinarse a sí mismo sus fines por medio de la razón, o, cuando tiene que tomarlos de percepción exterior, puede, sin embargo, ajustarlos a fines esenciales y universales y juzgar después estéticamente también la concordancia con ellos, ese hombre es el único capaz de un ideal de belleza, así como la humanidad en su persona, como inteligencia, es, entre todos los objetos en el mundo, única capaz de un ideal de perfección" (59).

No obstante, Kant distingue aún dentro del ideal de belleza dos elementos, a saber, la idea normal de belleza y el ideal propiamente dicho. La primera es el resultado de una serie de procesos llevados a cabo por la imaginación para conseguir una imagen típica, una imagen media, común a una serie de hombres; esta imagen varía según la razón y según el individuo. El proceso mediante el cual la imaginación consigue esa imagen media es explicado por Kant mediante términos psicológicos (60). Sin embargo, esa idea normal no es una idea a posteriori, resultado de una determinada asociación de imágenes llevada a cabo por la imaginación, sino que ella es "la forma que constituye la condición indispensable de toda belleza"; por ello, su exposición concreta no place por sí misma, sino sólo porque no contradice ninguna de las

condiciones bajo las cuales una cosa de esa especie pueda ser bella. De cualquier objeto, pues, podemos poseer una idea normal es tética. No ocurre así con el ideal de lo bello, el cual sólo puede existir para la belleza humana.

El ideal de belleza sólo existe para el ser humano y consiste en la expresión de ideas morales encarnadas en representaciones corporales. El hombre se convierte así en la única -- fuente constitutiva del arquetipo del gusto. Puesto que el reino de la moralidad depende de los dictados de la razón, un ser humano puede apreciar mejor la relación entre belleza y moralidad --- cuando juzga la belleza de los seres humanos que cuando juzga la belleza de otro tipo de objetos.

Como dice D. White (61), puesto que la moralidad - depende de los fines derivados de la razón y la belleza depende - de la finalidad sin fin, cuando el sujeto estético conecta la belleza humana con los fines morales finales del ser juzgado bello, acrecienta su conocimiento de la naturaleza como ser moral y accede a una apreciación de la belleza dentro de una dimensión moral. El ideal de belleza relaciona en sí mismo los fines interesados - de la moralidad con la finalidad sin fin de la belleza, manteniéndolas en un equilibrio armónico.

El texto más controvertido de este parágrafo 17, - al cual vamos a someter a examen apoyándonos en el artículo de D. White, es el siguiente:

"La expresión visible de ideas morales - que dominan interiormente al hombre puede, desde luego, tomarse sólo de la experiencia; pero hacer, por decirlo así, visible su enlace con todo lo que nuestra razón une con el bien moral, en la idea de la finalidad más alta, en la bondad - del alma, pureza, fuerza, descanso, etc. ..., en la exteriorización corporal (como efecto de lo interno), es cosa que requiere ideas puras de la razón, y, con -

ellas unida, gran fuerza de la imaginación en el que las juzga, y mucho más -- aún en el que las quiere exponer" (62).

Lo primero que nos sorprende es el enlace entre la belleza física y las ideas morales. En efecto, las ideas morales pueden ser exteriorizadas mediante las formas corporales; ese enlace sólo puede ser llevado a cabo por la imaginación, que para esta labor, realiza las siguientes operaciones:

1. En primer lugar, reúne aquellos tipos a cuya apariencia física y humana corresponde un determinado carácter moral.

2. Conecta la belleza y la moralidad en el ámbito de un fundamento común suprasensible.

3. Separa lo bellamente moral de lo bellamente inmoral o moralmente indiferente.

4. Permite que el placer propio del reino de la belleza y del reino de la moralidad se unan en armonía el uno con el otro.

5. Especifica la conducta moral de cualquier individuo bello, de tal modo que apropiadas ideas morales puedan ser presentadas en relación a la belleza de esa persona (63).

Así pues, el juicio de gusto en el que nosotros juzgamos la belleza de un ser humano, lleva coimplicados elementos éticos y estéticos; gracias a la belleza humana, el concepto de perfección entra en el reino de la estética. La belleza es expresión de la moralidad, no porque los sentimientos morales se expresen en la belleza física, sino porque ésta no puede ser juzgada en sí misma, sin tener en cuenta los valores morales del sujeto en que se asientan.

2. LA BELLEZA COMO DISPOSICION A LA MORALIDAD

Un nuevo intento de acercamiento entre el sentimiento estético y el sentimiento moral aparece formulado en la Nota general a la exposición de los juicios reflexionantes, en la que Kant nos recuerda las distintas formas de juzgar un objeto mediante el sentimiento de placer: de un objeto podemos decir que es agradable, bello, sublime o absolutamente bueno. Lo -- agradable es una satisfacción que nos llega a través de los senti- dos y el juicio sobre ese objeto lo hacemos desde el punto de vis- ta de la cantidad. Por su parte, apreciamos la belleza de un obje- to por vía de su cualidad y su característica principal es que se une al sentimiento de placer mediante una finalidad sin fin. Me- diante lo sublime juzgamos lo sensible haciendo un uso suprasensi- ble del mismo y ese juicio va unido a la categoría de relación. -- Finalmente, lo absolutamente bueno, como objeto del sentimiento -- moral, tenemos que juzgarlo a través de la categoría de modalidad y no pertenece a la facultad de juzgar estética, sino a la facul- tad de juzgar intelectual; por ello, el sentimiento moral se ex- presa en un juicio determinante mediante el cual operamos en el reino de la libertad. Una vez establecidos estos cuatro modos de juzgar, dice Kant:

"Pero la determinabilidad del sujeto por medio de esa idea (libertad), tratándose de un sujeto, por cierto, que puede sentir en sí obstáculos en la sensibilidad, pero al mismo tiempo superioridad sobre la misma, mediante la victoria sobre --- ella, como modificación de su estado, es decir, el sentimiento moral, está empa- rentado con la facultad de juzgar estétí- ca y sus condiciones formales, en tanto en cuanto sea útil para ella el que la -- conformidad con leyes de la acción, por deber, se haga al mismo tiempo represen- table como estética, es decir, como su- blime, o también como bella, sin perder su pureza, cosa que no ocurriría si se --

la quisiera poner en enlace natural con el sentimiento de lo agradable" (64).

Así pues, sentimiento estético y sentimiento moral son producidos de forma análoga, ya que se basan en las mismas -- condiciones formales, las propias de la facultad de juzgar. Ahora bien, esto significa que no existen relaciones reales de dependencia entre uno y otro sentimiento. Ni el sentimiento estético es -- condición necesaria del sentimiento moral, ni al contrario. No es lícito decir que el sentimiento moral complete al sentimiento estético, antes bien, en todo caso se completaría el sentimiento moral, el cual tendría su correlato sensible en el sentimiento estético. Tanto lo bello como lo sublime están en una relación final con el sentimiento moral, ya que, "lo bello nos prepara a amar algo, la naturaleza misma, sin interés; lo sublime, a estimarlo altamente incluso contra nuestro interés (sensible)" (65).

En definitiva, la capacidad para juzgar la belleza o la sublimidad dispone a nuestro espíritu hacia una experiencia moral, puede servir de base sensible a ese sentimiento suprasensible; lo bello nos ayuda en la búsqueda de lo bueno.

Todo esto nos pone en la pista de una de las conexiones más fecundas entre lo bello y lo bueno, entre la estética y la moralidad. Nos referimos a la siguiente: tanto el juicio estético como el juicio moral aparecen definidos como juicios desinteresados, esto es, no existe ningún interés que subyazca a la -- ejecución misma del acto de juzgar. Ahora bien, lo que es cierto es que el juicio moral lleva consigo un interés, la consecución -- de una buena voluntad, cuya consecución es un ideal a alcanzar -- por todos los seres humanos. El juicio moral es universal y necesario. Así pues, teniendo en cuenta esto, tendríamos que investigar ahora si el juicio estético, desinteresado y autónomo, podría llevar consigo, al igual que el juicio moral un interés universal

y necesario. Si consiguiéramos demostrar esto, lograríamos dos objetivos que se nos han ido entrecruzando a lo largo de toda nuestra investigación, a saber, la universalidad de los juicios estéticos y las relaciones de éstos con los juicios morales.

Kant plantea la cuestión en los siguientes términos:

"Que el juicio de gusto, mediante el --- cual algo se declara bello, no debe tener interés alguno como fundamento de determinación, se ha expuesto ya suficientemente más arriba; pero de aquí no se infiere que, después de que ha sido dado como puro juicio estético, ningún interés pueda enlazarse con él. Sin embargo, ese enlace no podría ser nunca -- más que indirecto, es decir, que el gusto debe, ante todo, ser representado unido con alguna otra cosa, para poder enlazar, con la satisfacción de la mera reflexión sobre un objeto, además, un placer en la existencia del mismo (como --- aquello en lo que todo interés subsiste), pues aquí vale, en el juicio estético, -- lo dicho en el juicio de conocimiento -- (de cosas, en general): a posse ad esse non valet consequentia. Ahora bien: esa otra cosa puede ser algo empírico, a saber, una inclinación propia de la naturaleza humana, o algo intelectual, como -- la propiedad de la voluntad de poder ser determinada a priori por la razón, y ambas cosas encierran una satisfacción en la existencia del objeto, y así el fundamento para poder poner un interés en lo ya gustado por sí, y sin consideración a ningún otro interés" (66).

A lo largo de este trabajo hemos insistido frecuentemente en el desinterés propio del juicio de gusto. Sujeto y objeto estéticos no están relacionados mediante lazos de interés. -- El problema que ahora abordamos es distinto: se trata de saber si el sentimiento estético lleva consigo, aunque sea de forma indirecta, un cierto interés. Y la respuesta de Kant es que, efectiva-

mente, nuestros juicios estéticos nos proporcionan un cierto interés, el cual es meramente empírico cuando es dependiente de algún componente psicológico de la naturaleza humana y es intelectual -- cuando aparece conectado con las leyes de la libertad.

¿Qué significa eso de que el sentimiento estético pueda llevar consigo un interés empírico? Desde el punto de vista empírico, lo bello, la apreciación bella de los objetos, sólo interesa en sociedad. En ésta, lo bello tiene un valor insustituible, ya que puede servir para impulsar una sociedad primitiva, natural, hacia una sociedad civilizada, culta. Mediante el cultivo del gusto, el hombre se hace más humano, incluso más sociable. -- Existen una serie de objetos que sólo nos producen placer en sociedad y, gracias a los cuales, se puede intensificar la comunicación entre los hombres. Estamos hablando, evidentemente de los -- adornos propios de cualquier persona, casa o lugar público, que -- participen de la vida social. Aparte del placer personal que pueden llevar consigo, la existencia de objetos bellos nos interesa en sociedad, porque esos objetos nos dan ocasión para comunicarnos con los demás. Es propio del hombre fino poseer un buen gusto. En muchos casos, sólo la sociedad puede conducirnos a valorar encantos y sensaciones que, en soledad, no podrían ser suficientemente valorados por el sujeto. La sociedad prepara el hombre para -- "saber estar", para "saber valorar", ella ofrece un plus al posible objeto estético, al convertirlo automáticamente en objeto de comunicación. Desde esta perspectiva, adquiere su perfecto sentido este texto de Kant:

"Por sí solo, un hombre abandonado en -- una isla desierta, ni adornaría su cabeza ni su persona, ni buscaría flores, ni menos las plantaría para adornarse con -- ellas; sólo en sociedad se le ocurre, no sólo ser hombre, sino, a su manera, ser un hombre fino (comienzo de la civilización), pues, como tal es juzgado quien -- tiene inclinación y habilidad para comu-

nicar su placer a los demás y quien no - se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en él mismo en comunidad con otros hombres" (67).

La existencia de objetos bellos nos suministra una perfecta ocasión para la comunicación estética en particular y para la comunicación en general. No obstante, para el tema que aquí nos importa, a saber, las conexiones entre lo bello y lo bueno, - el interés empírico que suscitan determinados objetos bellos no es demasiado importante, ya que éste, a lo sumo, nos podría servir para estudiar el tránsito de lo agradable a lo bueno. Sólo el interés intelectual que conllevan determinadas respuestas estéticas puede proporcionarnos ese puente que buscamos entre el goce - sensible y el sentimiento moral.

El interés intelectual en lo bello tiene que venir producido por un enlace entre el gusto, como facultad de juzgar - lo bello, y la voluntad, como facultad de obrar moralmente. Tal - enlace tiene que ser necesariamente a priori.

Es evidente que no existe una correlación necesaria entre los virtuosos del gusto y el ser moral, pues aunque sea signo de un alma buena el saber apreciar las bellas obras de la - naturaleza y del arte, también es verdad, que en multitud de ocasiones aquéllos "se abandonan, no sólo a menudo, sino hasta generalmente, a pasiones vanas, caprichosas y desastrosas, y que quizás menos que otros puedan pretender a la superioridad de la devoción a principios morales" (68); sin embargo, poseer un interés - en la contemplación de los objetos de la naturaleza es muestra, - al menos, de una disposición del espíritu favorable al sentimiento moral. Muestra de forma más nítida una disposición moral aquel sujeto que ante la opción de contemplar obras bellas del arte o - bellezas de la naturaleza, elige la contemplación de la pulchritudo vaga, y ello se acrecienta aún más, si opta por realizar esa experiencia estética en soledad: "El que solo (y sin intención de

comunicar sus observaciones a otros) considera la bella figura de una flor salvaje, de un pájaro, de un insecto, etc., para admirarla, amarla, no queriendo encontrarla en la naturaleza, aunque le costara algún daño a sí mismo y aunque, de ser perdida, resultara alguna utilidad para él, se toma un interés inmediato y ciertamente intelectual en la belleza de la naturaleza. Es decir, no sólo su producto según la forma, sino la existencia del mismo, le place, sin que un encanto sensible tenga parte en ello o el mismo en lace aquí algún fin" (69).

Tienen que existir, pues, unas relaciones entre el sentimiento estético y el sentimiento moral que Kant establece en estos términos:

"Tenemos, en la mera facultad de juzgar - estética, una facultad para juzgar sin - conceptos sobre formas y encontrar en el mero juicio de las mismas una satisfacción, que hacemos, al mismo tiempo regla para cada cual, sin que este juicio se - funde en interés alguno, ni lo produzca. Por otra parte, tenemos también otra facultad, en la facultad de juzgar intelectual, de determinar una satisfacción a priori para meras formas de máximas prácticas (en cuanto se califican a sí mismas, por sí mismas, para la legislación universal), y esta satisfacción la hacemos ley para cada cual, sin que nuestro juicio se funde en interés alguno, pero produciéndolo, sin embargo. El placer o dolor, en el primer juicio se llama el del gusto; en el segundo, el del sentimiento moral" (70)

Así pues, juicios estéticos y morales son estructuralmente análogos: ambos se basan en las propiedades formales de sus objetos, ambos determinan una conexión a priori en la satisfacción de su objeto y realizan esa satisfacción dentro de una -- norma general; en fin, ambos juicios son desinteresados, pero en-

gendran un determinado interés en su puesta en ejercicio. La diferencia entre ellos consiste en que mientras que el enlace sujeto-objeto en la respuesta estética está llevado a cabo por principios subjetivos-regulativos, sin embargo, ese enlace en la acción moral es realizado por conceptos universales. Todos estos rasgos van a aparecer, de una forma más sistemática, en el próximo apartado.

En definitiva, la existencia de objetos bellos en la naturaleza provoca en nuestro espíritu un interés que podría ser calificado como "interés moral", el cual viene suscitado por la armonía que se produce en nuestro espíritu en la experiencia estética. Puesto que tal armonía proviene de nuestras facultades sensible e intelectual, nos puede revelar una buena disposición para la experiencia moral, pero no es sensu stricto un rasgo de moralidad (71).

3. LA BELLEZA COMO SIMBOLO DE LA MORALIDAD

El análisis que hemos llevado a cabo hasta este momento de las relaciones entre estética y moralidad sólo cobra su verdadero sentido e importancia desde la perspectiva --- adoptada por Kant en el parágrafo 59 de la Crítica de la facultad de juzgar: la belleza es símbolo de la moralidad. Para una perfecta comprensión de este texto es necesario dilucidar, en primer lugar, qué entiende Kant por símbolo:

"Para exponer la realidad de nuestros -- conceptos se exigen siempre intuiciones. Si los conceptos son empíricos, entonces llámanse las intuiciones ejemplos; si -- son conceptos puros del entendimiento, -- llámanse esquemas; si se pide que se exponga la realidad objetiva de los conceptos de la razón, es decir, de las ideas, y ello, para el conocimiento teórico de las mismas, entonces se desea algo imposible, porque no puede, de ningún modo,

darse intuición alguna que les sea adecuada" (72).

Así pues, se nos plantea el siguiente problema: todos los conceptos empíricos pueden ser convertidos en objetos reales mediante ejemplos; así, para el concepto de "casa" podemos poner el ejemplo actual de una casa, para el concepto de "jilguero", el ejemplo actual de un jilguero, etc. También podemos hacer efectivos nuestros conceptos puros del entendimiento, y ello, a través de los esquemas trascendentales de la imaginación; así, para el concepto de sustancia ponemos el esquema de la permanencia en el tiempo, para el concepto de causa, el de la sucesión de lo diverso, etc. Pero no es ése el caso de las ideas, para las cuales, en principio, no podemos tener intuición alguna. La única forma de exponer la realidad de las ideas de la razón pura es a través de símbolos: "Toda hipotiposis (exposición, subjectio sub adspectum), como sensibilización, es doble: o esquemática, cuando a un concepto que el entendimiento comprende es dada a priori la intuición correspondiente, o simbólica, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y del cual ninguna intuición sensible puede darse, se pone una intuición en la cual solamente el proceder de la facultad de juzgar es análogo al que observa en el esquematizar, es decir, que concuerda con él sólo según la regla de ese proceder y no según la intuición misma; por lo tanto, sólo según la forma de la reflexión y no según el contenido" (73).

Por consiguiente, el modo de representar simbólico no se opone al modo de representar esquemático, sino que es una forma absolutamente paralela y con una validez semejante. Ambas formas de representación pertenecen al modo de representar intuitivo, el cual viene propiciado por la facultad de juzgar. No obstante, existe una gran diferencia entre ambos: en el modo de representar esquemático, la facultad de juzgar crea un contenido; en el modo de representar simbólico, la facultad de juzgar crea -

una forma.

Concretemos: las intuiciones que se ponen bajo conceptos a priori son esquemas o símbolos. Los primeros posibilitan una exposición directa del concepto y lo hacen demostrativamente. Mediante los segundos, llevamos a cabo unas exposiciones indirectas de tales conceptos; son exposiciones por medio de analogías, para las cuales se utilizan también intuiciones empíricas. Kant - pone dos claros ejemplos de exposición simbólica: según el filósofo de Königsberg, el mejor símbolo de una monarquía parlamentaria es un cuerpo animado, ya que tal sistema de gobierno proporciona una libertad de movimientos a sus ciudadanos y una organización interna tan perfecta, que sólo puede ser representada por un ser organizado. No serviría éste, sin embargo, para representar simbólicamente un estado dictatorial, cuyo mejor símbolo sería una máquina (Kant pone el ejemplo de un molinillo); en efecto, la máquina por sí misma representa la rigidez, el mecanicismo, el absolutismo, propios de la dictadura.

Ahora bien, ¿cuál es el parecido que existe entre un cuerpo animado y un estado libre o entre una máquina y un estado dictatorial? Evidentemente, en cuanto a su contenido no tienen parecido alguno, la semejanza sólo puede venir por vía de la forma; en efecto, la similitud está en lo siguiente: utilizamos la misma regla del espíritu en nuestra reflexión sobre ambos. Kant - pone aún otro ejemplo: nosotros tenemos un cierto conocimiento de Dios, entendiendo por éste la capacidad que poseemos de representárnoslo de alguna manera. Pues bien, ese atisbo de conocimiento es puramente simbólico; nos lo representamos a través de lo bueno, lo bello, lo sublime, lo extraordinario, etc. Sin embargo, si nos lo intentamos representar de forma esquemática, concediéndole una realidad individual a tales conceptos, caemos en el antropomorfismo; igualmente, si eliminamos toda la carga intuitiva que lleva consigo el conocimiento simbólico, caemos en el deísmo, según

el cual nada es conocido, ni siquiera en el sentido práctico.

Por último, podríamos poner ejemplos lingüísticos en los cuales la expresión no encierra propiamente el esquema para el concepto, sino sólo un símbolo para la reflexión. Así, cuando utilizamos palabras como fundamento (en lugar de apoyo, base, ...) o fluir de (en lugar de seguirse), etc., estamos haciendo exposiciones simbólicas y no exposiciones esquemáticas, ya que no utilizamos tales palabras por medio de una expresión directa, sino según una analogía con la misma. Lo simbólico incluye, pues, - conceptos que "sólo la razón puede pensar y a la que la intuición sensible no puede adecuarse"; lo simbólico realiza su fin por medio de una intuición meramente análoga.

La tarea que nos queda ahora es aplicar este esquema de representación simbólica a la conexión belleza-moralidad. - La belleza tiene que ser el símbolo de la moralidad. En principio, la razón que más claramente atisbamos puede ser la siguiente: la constante a la que tiende siempre nuestro espíritu es la consecución de una armonía entre nuestras facultades sensibles y nuestras facultades intelectuales. El gusto, en cuanto facultad de -- juzgar, es una facultad sensible, con una aspiración indeclinable hacia lo suprasensible. Precisamente porque esto es así, la facultad de juzgar lo bello es autónoma, no está regida por ninguna -- ley; si estuviese regida por alguna ley empírica, caería en el goce sensible, en lo agradable. Así pues, belleza y moralidad coinciden en que las facultades de juzgar estética e intelectual, que dan origen a los juicios estéticos y morales, son autónomas; su -- única ley la tienen en el espíritu. Por ello, ambos juicios pueden aspirar a la universalidad y necesidad.

Kant plantea la analogía belleza-moralidad en los siguientes términos:

"12 Lo bello place inmediatamente (pero

sólo en la intuición reflexionante, no - como la moralidad en los conceptos); 2º Placer sin interés alguno (el bien moral necesariamente, desde luego, con un interés, pero no con uno tal que preceda al juicio sobre la satisfacción, sino que - por ése solo es producido). 3º La liber- tad de la imaginación (de la sensibilidad, pues, de nuestra facultad) es representada en el juicio de lo bello como de acuerdo con la conformidad a leyes del entendimiento (en el juicio moral, la li- bertad de la voluntad es pensada como -- concordancia de esta última consigo misma, según leyes universales de razón); - 4º el principio subjetivo del juicio de lo bello es representado como universal, es decir, valedero para cada cual, pero no cognoscible por medio de concepto alguno (el principio objetivo de la moralidad es definido también como universal, es decir, para todos los sujetos, y, al mismo tiempo, para todas las acciones -- del mismo sujeto, y, además, cognoscible por medio de un concepto universal). De aquí que el juicio moral no sólo sea capaz de determinados principios constitutivos, sino que es sólo posible mediante la fundación de las máximas en ellos y - su universalidad" (74).

En primer lugar, tenemos que ambas formas de juicio son inmediatas; ésto es, ni lo bello ni lo moral placen como medios para otro fin, sino que ambos placen por sí mismos; ambos poseen en sí mismos la satisfacción última hacia donde cada uno de ellos apunta: en el caso de lo bello, esta satisfacción última -- consiste en la consecución de la armonía de nuestras facultades -- de conocer; en el caso de lo moral, nuestra última satisfacción -- apunta hacia la consecución de una buena voluntad, de una voluntad en la que ser y deber-ser se identifiquen. Las dos formas de juzgar implican en su acto mismo la necesidad de sus juicios, el placer es necesario al acto mismo de juzgar; no podría ser, de ningún modo, contingente. No obstante, existe una diferencia en -

esa forma misma de satisfacción: el placer que conlleva el juicio estético va unido a la intuición, el placer que conlleva el juicio moral va enlazado a través del concepto.

En segundo lugar, ambos sentimientos placen sin que estén mediatizados por ningún interés. Tanto el juicio de gusto como el juicio moral son desinteresados. Kant añade que el juicio moral, aunque no es causado por ningún interés, proporciona por sí mismo un interés (el interés moral) y parece que en eso -- precisamente se diferenciará del juicio estético. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, también el juicio estético lleva consigo un interés moral. Podríamos decir, pues, que en este punto ambos concuerdan perfectamente.

El tercer nivel de la analogía viene expresado de la siguiente forma: tanto el sentimiento estético como el sentimiento moral son el resultado de una armonía de las facultades -- del espíritu, en la que entran en danza tanto aspectos sensibles como aspectos intelectuales. En el caso del juicio de gusto, la concordancia viene producida entre la imaginación (en cuanto sensibilidad) y el entendimiento (en cuanto facultad intelectual). En el caso del juicio moral, esta armonía tiene que venir ocasionada por la concordancia entre la libertad empírica de la voluntad y las ideas de la razón o, lo que es lo mismo, por la concordancia de la voluntad (en cuanto sensible-intelectual) consigo misma.

Finalmente, ambos juicios, estético y moral, tienen como meta la universalidad y necesidad. Ambos aspiran a la intersubjetividad. Sólo se distinguen en el modo en que cada uno de ellos pretende conseguirla: el juicio de gusto invoca su universalidad a partir de principios subjetivos desconocidos para la naturaleza humana; el juicio moral proclama su universalidad a partir de principios constitutivos, perfectamente demostrables por la razón humana.

Aún más: esta analogía que acabamos de hacer, podríamos aplicarla a objetos del entendimiento común humano, y -- nos daremos cuenta que a objetos de la naturaleza o del arte, que consideramos como bellos, les damos a menudo nombres que competen más bien a acciones morales: así hablamos de árboles mayestáticos, de edificios soberbios, de tiernos colores, etc.

En definitiva: "El gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento, al representar la imaginación -- también en su libertad, como determinable conformemente a un fin para el entendimiento, y enseñar a encontrar, hasta en objetos de los sentidos, una libre satisfacción, también sin encanto sensible" (75).

Tanto el juicio estético como el juicio moral vienen constituidos por la facultad de juzgar en general, la cual -- utiliza reglas comunes de reflexión tanto en su uso estético cuanto en su uso intelectual. Por ello, todas las características propias de la moralidad, a saber, el derecho a la adhesión inmediata, la independencia de todo interés previo y el libre acuerdo con -- las leyes universales, se encuentran también en el juicio de gusto; sólo que aquí se encuentran despojadas de todo el significado constitutivo con que operan en el ámbito de la moral.

- (1) BASCH, V., Essai critique sur l'Esthétique de Kant. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1927, p. 554.
- (2) KÖRNER, S., Kant. Trad. I. Zapata Tellechea. Alianza Universidad Madrid, 1977, p. 173. Asimismo en K.U., 128 (A.K., V, 277).

Una de las opiniones que de forma más equilibrada valoran el texto de que nos ocupamos es la de E.Cassirer: "En cambio, en la analítica de lo sublime se revelan de un modo verdaderamente perfecto y en la más feliz de las combinaciones todos los aspectos del espíritu de Kant y todas aquellas cualidades que caracterizan en él tanto al hombre como al escritor. La agudeza y la claridad del análisis puro de los conceptos aparecen combinados aquí con aquél ethos moral que forma el verdadero meollo de la personalidad de nuestro filósofo; la visión del detalle psicológico, de que Kant había dado ya pruebas en sus Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, anteriores a su filosofía crítica, se entrelazan aquí con la amplia visión "trascendental" de conjunto a que había llegado desde entonces sobre la totalidad de la conciencia" (Kant, vida y doctrina, p.382).

- (3) K.U., & 23, 74 (A.K., V, 244).
- (4) DELEUZE, G., La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés. P.U.F., Paris, 1963, p. 69.
- (5) K.U., & 23, 75 (A.K., V, 244).
- (6) Ibid.
- (7) Ibid.
- (8) L.c., & 23, 77 (A.K., V, 245-46).
- (9) BASCH, V., O.c., p. 555. La espléndida obra de Basch tiene el grave inconveniente de la perspectiva misma desde la que está escrita: puramente psicológica. A lo largo de ella, el autor va polemizando contra cada uno de los argumentos kantianos, con lo que muchas veces, el razonamiento se pierde en un marasmo de réplicas y contraréplicas que pueden despistar al lector más agudo. En todo caso, para una provechosa lectura de la obra es necesario tener muy en cuenta el punto de vista desde el que el autor establece sus críticas.
- (10) K.U., & 23, 78 (A.K., V, 246).
- (11) K.U., & 30, 132-33 (A.K., V, 280).
- (12) K.U., & 24, 79 (A.K., V, 247).
- (13) K.U., & 25, 81 (A.K., V, 248).

- (14) L.c., 84 (A.K., V, 250)
- (15) L.c., 85 (A.K., V, 250).
- (16) L.c., 84 (A.K., V, 250).
- (17) K.U., & 26, 86-87 (A.K., V, 251).
- (18) L.c., 93 (A.K., V, 255).
- (19) COLEMAN, F., The Harmony of reason: a study in Kant's Aesthetics.
p. 101.
- (20) CASSIRER, E., O.c., p. 383.
- (21) K.U., & 27, 96 (A.K., V, 257).
- (22) L.c., 97 (A.K., V, 257).
- (23) L.c., 97-98 (A.K., V, 257). E.Cassirer describe así este sentimiento: "Reconocemos en el fenómeno de lo sublime aquella mezcla de placer y desagrado, de resistencia y de voluntaria sumisión que forma el verdadero carácter del sentimiento del respeto. En él nos sentimos como sujetos físicamente finitos, agrupados por la grandeza del objeto y, a la par, situados por encima de todas las cosas finitas y condicionadas al descubrir que esta grandeza radica en la conciencia de nuestra misión inteligible y en nuestra capacidad de ideación" (O.c., p. 386).
- (24) BASCH, V., O.c., p. 563.
- (25) K.U., & 28, 103 (A.K., V, 261).
- (26) L.c., 104 (A.K., V, 261).
- (27) BASCH, V., O.c., p. 567.
- (28) K.U., & 29, 111 (A.K., V, 265).
- (29) L.c., 111-12 (A.K., V, 265).
- (30) BASCH, V., O.c., p. 557.
- (31) L.c., p. 560.
- (32) K.U., & 46, 181 (A.K., V, 307)
- (33) "El lector no juzgará este bosquejo de una posible división de las bellas artes como teoría ya planteada. Es sólo uno de los ensayos de muchas clases que se pueden y se deben organizar" (K.U., & 51, 204, nota). Su división de las bellas artes ha sido especialmente criticada, sobre todo, por la poca importancia que le concede a la música, la cual le merece el peor de sus juicios: "Después de la poesía, pondría yo, si se trata de encanto y movimiento del espíritu, aquel arte que sigue de más cerca a los de la palabra y se deja unir con ellos muy naturalmente, a saber: la música. Pues, aunque habla mediante puras

sensaciones, sin conceptos, y, sin conceptos y, por tanto, no deja, como la poesía, nada a la reflexión, mueve, sin embargo, el espíritu más directamente, y, aunque meramente pasajero, más interiormente; pero es, desde luego, más goce -- que cultura (el juego de pensamiento que excita en derredor, -- es meramente el efecto de una, por decirlo así, mecánica asociación), y tiene, juzgado por la razón, menos valor que cualquier otra de las bellas artes. De aquí que, como todo goce, reclame más frecuente cambio y no soporte la repetición varias veces sin producir hastío" (K.U., & 53, 218, (A.K., V, 328). Este desdén kantiano por la música hizo brotar en su momento las siguientes palabras de Menéndez Pelayo: "Kant lleva su -- antipatía contra la música hasta el gracioso extremo de acusar la de arte invasora y falta de urbanidad, porque con el ruido de los instrumentos incomoda a los vecinos, y es, entre -- todas las artes, la única que se impone por fuerza y se hace escuchar velis nolis, impidiendo toda conversación y oponiéndose por tanto, a la sociabilidad humana, al paso que las estatuas y los cuadros ahí se están quietos y mudos, esperando con toda paciencia que vayamos a contemplarlos cuando tengamos el ánimo libre y dispuesto para ello. Es verdaderamente caso raro en un alemán, aunque sea profesor de filosofía y metafísico de lo absoluto, esta especie de enemiga personal contra la música. Sin duda las expansiones filarmónicas de sus compatriotas y vecinos habían venido a perturbarle muchas veces en sus eternas meditaciones sobre los fenómenos y los noúmenos: de donde nacía se rencor, expresado con tan chistosa ingenuidad". (Historia de las ideas estéticas en España, II, p.30)

(34) K.U., &43, 174, (A.K., V, 303)

(35) K.U., &44, 178 (A.K., V, 305)

(36) L.C., 179 (A.K., V, 306)

(37) Ibid.

(38) K.U., &45, 179 (A.K., V, 306)

(39) L.C., 180 (A.K., V, 307)

(40) GARCIA MORENTE, M., La Estética de Kant, Prólogo a la traducción de la Crítica del Juicio. Espasa- Calpe, Madrid, 1977,, p.59.

(41) K.U., &46, 181 (A.K., V, 307)

(42) K.U., &47, 184 (A.K., V, 309)

(43) K.U., &46, 182 (A.K., V, 307)

(44) K.U., &47, 186 (A.K., V, 310)

(45) L.C., 185 (A.K., V, 309)

- (46) K.U., & 50, 203 (A.K., V, 320).
- (47) K.U., & 49, 192 (A.K., V, 313). El término alemán utilizado es Geist, para el cual en castellano no existe ninguno completamente análogo. M. García Morente lo traduce por espíritu, si bien en la introducción citada anteriormente utiliza algunas veces el término chispa, el cual hemos nosotros también adoptado alguna vez. Kant mismo es consciente de la confusión terminológica a la que puede llevar el término Geist. Por ello, hace la siguiente aclaración: "Geist, in aesthetischer Bedeutung, heisst das belebende Prinzip im Gemüte. Dasjenige aber, wodurch dieses Prinzip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemütskräfte zweckmässig in Schwung versetzt, d.i., in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt" (Ibid.).
- (48) L.c., 194-95 (A.K., V, 314-15). En este sentido comenta H.W. Cassirer: "In this way his imagination leads the artist beyond the world of sense. He creates a second nature. His imagination is free, but not in the sense that it is completely independent of any concept. On the contrary his work expresses more than can be comprehended by any empirical or a priori concept of the understanding" (A commentary on Kant's Critique of Judgment, p. 282).
- (49) K.U., & 49, 197 (A.K., V, 316).
- (50) "El gusto es, como la facultad de juzgar en general la disciplina o reglamentación del genio: si bien le corta mucho las alas y lo hace decente y pulido, en cambio, al mismo tiempo, le da una dirección, indicándole por donde y hasta donde el extenderse para permanecer conforme a un fin, y al introducir claridad y orden en la multitud de pensamientos hace las ideas verdaderas, capaces de un largo y, al mismo tiempo, universal aplauso, de provocar la continuación de otros y una cultura en constante progreso. Así, pues, si en la oposición de ambas cualidades, dentro de un producto hay que sacrificar algo, más bien debería ser en la parte del genio, y la facultad de juzgar, que en las cosas del arte bello tiene pretensión a principios propios, permitirá más bien que se dañe a la libertad y la riqueza de la imaginación que no al entendimiento" (K.U., & 50, 28. A.K., V, 319-20).
- (51) GOTSHALK, D.W., Form and Expression in Kant's Aesthetics. In "British Journal Of Aesthetics", VII/3 (1967) 250-260.
- (52) JOHNSON, M.L., Kant's Unified Theory of Beauty. In "British Journal of Aesthetics", XVI/4 (1976) 347-353.
- (53) PHILONENKO, A., L'Oeuvre de Kant, Vol. 2, p. 207.
- (54) El texto que toman como punta de partida tanto D.W. Crawford como P. Guyer para introducir las conexiones entre estética

y moralidad como último estadio de la deducción de los juicios de gusto es el siguiente: "Si se pudiese admitir que la mera comunicabilidad de nuestro sentimiento debe llevar consigo en sí ya un interés para nosotros lo cual, sin embargo, no hay derecho a concluir de la propiedad de un juicio meramente reflexionante, podría ser explicar entonces por qué el sentimiento en el juicio de gusto es exigido a cada cual, por decirlo así, como deber" (K.U., & 40, 161, A.K., V, 296).

- (55) K.U., & 16, 48-49 (A.K., V, 229)
- (56) L.C., 52 (A.K., V, 231)
- (57) "No puede haber regla abjetiva alguna del gusto que determine, por medio de conceptos lo que sea bello, pues todo juicio emanado de aquella fuente es estético, es decir, que su fundamento de determinación es el sentimiento del sujeto y no un concepto del objeto. Buscar un principio del gusto, que ofrezca el criterio universal de lo bello, por medio de determinados conceptos, es una tarea infructuosa, porque lo que se busca es imposible y contradictorio en sí" (K.U., &17, 53. A.K., V, 231)
- (58) K.U., & 17, 54, (A.K., V., 232).
- (59) L.C., 56 (A.K., V, 233).
- (60) Kant explica este proceso de la siguiente forma: "Cada cual ha visto miles de hombres adultos. Ahora bien: si se quiere juzgar el tamaño normal por apreciación comparativa, entonces la imaginación (según mi opinión) deja caer, una encima de otra, un gran número de imágenes (quizá todos aquellos miles); y si, se me permite aquí emplear la analogía de la presentación óptica, en aquel espacio, en donde se unen un gran número, y el interior del contorno, donde el espacio se ilumina con el color más recargado, allí se deja conocer el tamaño medio, que se aleja igualmente, en altura y anchura, de los límites extremos de las más pequeñas y las mayores estaturas. Y esta es la estatura para un hombre bello. Podría obtenerse el mismo resultado mecánicamente midiendo miles de ellos, adicionando la altura, así como la anchura -y gordura-, entre sí, y dividiendo la suma por mil. Pero la imaginación hace eso mediante un efecto dinámico que nace de la impresión de esas figuras en el órgano del sentido interior" L.C., 57-58. A.K., V, 234.
- (61) WHITE, D.A., On bridging the gulf between Nature and Morality in the Critique of Judgment. In "British Journal of Aesthetics", X/2 (1968) 174.
- (62) K.U., & 17, 60 (A.K., V, 235).
- (63) WHITE, D.A., O.C., p. 135.
- (64) K.U., Allgemeine Anmerkung zur Exposition der Aesthetischen reflektierenden Urteile, 114, A.K., V, 267.

- (65) L.c., 115 (A.K., V, 267).
- (66) K.U., & 41, 161-62 (A.K., V, 296).
- (67) L.C., 163 (A.K., V, 297).
- (68) K.U., & 42, 165 (A.K., V, 298).
- (69) K.U., & 42, 166-67 (A.K., V, 299).
- (70) L.C., 168-69 (A.K., V, 300).
- (71) "A quien interese, pues, inmediatamente la belleza de la naturaleza, hay motivo para sospechar en él por lo menos, una disposición para sentimientos morales buenos" (L.C., 169-70. A.K., V, 301).
- (72) K.U., & 59, 254 (A.K., V, 351).
- (73) L.C., 255 (A.K., V, 351).
- (74) L.c., 259 -60 (A.K., V, 353-4).
- (75) Ibid.

SEGUNDA PARTE: LA FACULTAD DE JUZGAR REFLEXIONANTE.

B. LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLOGICA.

"Die Teleologie als Wissenschaft gehört also zu gar keiner Doktrin, sondern nur zur Kritik, und zwar eines besonderen Erkenntnisvermögens, nämlich der Urteilskraft" (K U., 366)

112

I. EL JUICIO TELEOLOGICO: SUS CARACTERISTICAS.

Entramos ahora, pues, en el análisis del juicio teleológico propiamente tal. El centro de nuestro trabajo va a consistir en un estudio del juicio teleológico material objetivo o, lo que es lo mismo, un estudio del juicio que expresa la finalidad interna (o absoluta) de los seres organizados. Este examen del juicio teleológico lo vamos a realizar desde tres - coordenadas o perspectivas, que agotarán, al menos así lo creemos, su extensión y sus límites. Tales coordenadas no van a poder ser otras que las específicamente constitutivas de un juicio sintético a priori, a saber, el ángulo de la subjetividad, su correlato objetivo y la forma de enlace entre ambos.

Desde el punto de vista de la subjetividad, se nos hace absolutamente exigible estudiar el principio subjetivo-trascendental, mediante el cual el juicio teleológico deviene juicio sintético a priori. Tratamos de solucionar, previo a cualquier otro planteamiento, la siguiente cuestión: ¿cuáles son las condiciones que debe cumplir la finalidad de la naturaleza para que, a partir de ella, podamos construir un juicio teleológico absoluto? Sólo después de haber solucionado este problema, podremos pasar a registrar cuáles son los objetos -- que cumplen todas las condiciones exigidas por este nuevo espacio epistemológico, que amplía el ámbito de objetividad para el idealismo trascendental. Pero, ¿cómo es posible que exista un ámbito de objetos que se someta a las leyes de la teleología? ¿hasta qué punto tales objetos no son más que meras construcciones mentales del sujeto que juzga? En definitiva, ¿dónde se ubica la finalidad? ¿está en los objetos juzgados o en el modo de juzgarlos? A todo éste elenco de problemas pretendemos dar una solución satisfactoria a lo largo de este capítulo.

1.1. SOBRE LOS JUICIOS TELEOLOGICOS

El principio de finalidad (die Prinzip der Zweckmäßigkeit) adopta a lo largo de la obra kantiana una serie de formas o figuras que van a ir moldeando y estructurando el discurso racional engendrado por las relaciones entre la facultad de juzgar y su ámbito de objetos(1). Haciendo un resumen ajustado de las distintas formas de finalidad podríamos resumirlas en cuatro, las cuales llevan consigo otras tantas formas de juicios. Por una parte, habría una finalidad subjetiva y una finalidad objetiva; la primera dependería de actitudes, de sesos y sentimientos humanos, la segunda estaría en relación con lo enfrentado al sujeto humano, a saber, la naturaleza. Dentro de la finalidad subjetiva podríamos distinguir entre formal y material.

La finalidad subjetiva formal es la propia de los juicios estéticos, cuya característica fundamental es la adecuación (conformación) entre nuestro espíritu y la naturaleza (mundo), adecuación que viene definida por un sentimiento de placer/displacer; es algo que ya hemos estudiado detalladamente. Por otro lado, tenemos la finalidad material subjetiva, mediante la cual expresamos nuestros deseos de que cosas que existen por sí mismas, sin intervención alguna exterior, existan, sin embargo, -- unas para otras como si la existencia de unas sólo tuviese sentido en y para las otras. Podemos denominarla también finalidad relativa o externa. Su aplicación en el acto de juzgar da lugar a los juicios teleológicos materiales subjetivos.

Así mismo, en el ámbito de la finalidad objetiva podemos también especificar dos sub-especies, a saber, la finalidad objetiva formal y la finalidad objetiva material. La primera es constitutivo esencial de los principios matemáticos: es -

objetiva porque es algo extrínseco a los objetos referidos y, a su vez, es formal porque no se refiere a la existencia de objetos, sino más bien a su "re-creación"; su puesta en ejercicio - da lugar a los juicios teleológicos formales objetivos, de los cuales nos ocuparemos en este mismo epígrafe.

Por último, hay que señalar la finalidad objetivo material, en la cual se da la coincidencia de que pertenece a la esencia misma de una serie de objetos, y además, que tales objetos existen realmente. Una denominación más rigurosa para este tipo de finalidad es el de finalidad interna o absoluta. Ni - que decir tienen, que este tipo de finalidad es el que nos va a servir de hilo conductor a nuestra interpretación.

En resumen, principio de finalidad y juicio teleológico se encuentran relacionados del siguiente modo:

<u>Subjektive-Formale</u>	<u>Ästhetischen Urteile</u>
<u>Materiale</u>	<u>empirische Urteile.</u>
(bloss relative, Äussere	
<u>Zweckmässigkeit=Nutzbarkeit)</u>	
<u>Objetive-Formale</u>	<u>matematiken Urteile</u>
<u>Materiale</u>	<u>teleologische Urteile</u>
	<u>überhaupt.</u>

Antes de entrar en el examen de los juicios que aquí nos interesan, a saber, los juicios teleológicos materiales-objetivos, detengámonos un momento en el análisis de los - otros dos tipos de juicios aún no estudiados: juicios teleológicos materiales subjetivos (empirische Urteile) y los juicios teleológicos formales objetivos (matematiken Urteile).

1. LOS JUICIOS TELEOLOGICOS MATERIALES SUBJETIVOS

Son los juicios a los que más claramen

te estamos abocados los seres humanos; mediante ellos intentamos explicar, de manera primitiva y burda, la aparente ordenación que nosotros percibimos en la naturaleza: es connatural a nuestra mente pensar que el reino vegetal tiene su sentido en orden a las subsistencia de los animales herbívoros, así como que estos tienen su fin último en ser pasto de los animales carnívoros y así sucesivamente hasta llegar a un último ser que sería el hombre o Dios, dependiendo siempre de la perspectiva en que nos instauremos(2). Aunque este punto de vista no deja de ser curioso y tentador para cualquier ser humano que se enfrente de forma ingenua y natural al mundo que nos rodea, sin embargo, tampoco es menos cierto que la acientificidad de este planteamiento queda de manifiesto ante la más leve crítica. El primer paso que tiene que dar el filósofo crítico para suprimir esta "superstición" consiste en distinguir claramente entre finalidad externa (relativa) y finalidad interna(absoluta):

"La experiencia no conduce nuestra facultad de juzgar al concepto de una finalidad objetiva y material, es decir, al concepto de un fin de la naturaleza, más que cuando se ha de juzgar una relación de causa a efecto, que sólo nos encontramos capacitados para considerar como legal, porque ponemos la idea del efecto de la causalidad de la causa, - como la condición de la posibilidad -- del efecto mismo, contenida a la base de la causa misma. Esta, empero, puede - ocurrir de dos maneras: o considerando el efecto inmediatamente como producto del arte, o considerando sólo como material para el arte de otros seres posibles de la naturaleza, es decir, o - como fin, o como medio para el uso, conforme a fin, de otras causas. La última finalidad llámase utilizabilidad(para los hombres), o también la aprovechabilidad(para cualquier otra criatura), y es meramente relativa; en cambio, la primera es una finalidad interna del ser natural"(3).

La lectura que nos interesa hacer aquí de este - texto es la siguiente: primero, para poder juzgar objetos de la naturaleza desde el punto de vista de las causas finales es necesario poner el efecto como la condición de posibilidad de la causa; segundo, sin embargo, no es ello suficiente, ya que esto, a su vez, se puede hacer de dos formas: o considerar el efecto como producto inmediato de la causa, es decir, como un fin en sí mismo(4), o considerar simplemente ese efecto como medio para otros fines, los cuales pueden ser los mismos hombres y en este caso estamos ante la utilizabilidad(Nutzbarkeit) o también pueden ser otros reinos de la naturaleza, ya sean vegetales o animales, y en este caso, estamos ante la aprovechabilidad(Zuträglichkeit).

Ahora bien, ¿en qué consiste la esencia misma de esta utilizabilidad o aprovechabilidad? ¿estamos obligados, en alguna ocasión, a considerarla como una verdad incuestionable? Pongamos un ejemplo: algunas veces los ríos, a causa de las --- lluvias torrenciales, acarrean tanta tierra que, una vez depositada en sus desembocaduras amplían la zona terrestre proporcionándole a ésta una franja de tierra muy fértil; el hombre puede sembrar allí y obtener buenas cosechas. ¿Cómo podemos juzgar este hecho? Podríamos argumentar que, gracias al río, y a los materiales acarreados(reino mineral) hemos posibilitado el ensanchamiento del reino vegetal, con lo cual hemos puesto un ejemplo del perfecto funcionamiento del principio de finalidad externo. Sin embargo, no hay que ser demasiado perspicaz, para darse cuenta de que tal razonamiento es falaz, ya que, aunque el reino mineral ha proporcionado un ámbito nuevo al reino vegetal, ello sólo ha sido posible a costa del reino animal, ya que ha sustraído un espacio donde posiblemente tuviesen su - habitat numerosos peces. Así pues, al único al que puede beneficiar semejante trasvase es al hombre, lo cual nos hace sos-

pechar que si juzgamos semejante acontecimiento como una cadena ordenada a fines, en esa misma sucesión habría saltos que solamente podrían ser cubiertos por la presencia del ~~h~~ hombre. Tendría mos que poner en el ser mismo del hombre la panacea explicativa de todo acontecimiento natural y nos preguntamos ¿hasta qué punto es ello posible?.

Ilustremos aún más el problema mediante un ejemplo de aprovechabilidad de unas cosas para otras en el que no intervenga el hombre en el juego de los acontecimientos: es razonable pensar que los animales carnívoros que pueblan actualmente rocosas montañas, en las que apenas existe la hierba, sean el eslabón de una cadena cuyo comienzo sería un verde prado repleto de animales herbívoros y que las condiciones geológico-biológicas son las que han ido proporcionando los nuevos escenarios.

Pues bien, ninguno de estos ejemplos, ni ninguno de los que pudieramos poner de este tipo nos proporciona un material suficiente para enunciar un verdadero juicio teleológico, ya que éste exige, en primer lugar, que el objeto sobre el cual enunciamos tales juicios sea un fin en sí mismo y no sólo un medio en relación a otros fines. Y difícilmente podríamos sostener que el agua, la tierra o el río tienen un fin en sí mismos; posiblemente más cerca de esta concepción estarían los seres pertenecientes al reino vegetal y animal. Pero, aún en este caso, sólo podríamos enunciar juicios teleológicos hipotéticos:

"De aquí se ve fácilmente que la finalidad externa (aprovechabilidad de una cosa para otra) no puede ser considerada como fin natural externo más que bajo la condición de que la existencia de aquello para lo cual es, o inmediatamente o en modo lejano, aprovechable, sea por sí misma fin de la naturaleza. Pero como ello no se puede nunca decidir por medio de una mera contemplación de la naturaleza, se deduce que la finalidad relativa, aunque da noti-

cia hipotéticamente de fines naturales, sin embargo, no da derecho a ningún juicio teleológico" (5).

Así pues, podemos reducir fácilmente a juicios meramente mecánicos las conexiones establecidas por la finalidad -- externa; en definitiva, son conexiones causales mecánicas mal --- comprendidas. Solamente en el ámbito de los seres organizados podemos hacer uso de la causalidad final; cualquier otro uso entra dentro del ámbito de la fantasmagoría:

"Por finalidad externa entiendo aquella en que una cosa de la naturaleza sirve a otra de medio para un fin. Ahora bien: - cosas que no tienen o, para su posibilidad, no suponen finalidad interna alguna, v.gr., tierra, aire, agua, etc., pueden, sin embargo, ser muy finales exteriormente, es decir, en relación con otros seres, pero éstos deben ser siempre seres organizados, es decir, fines de la naturaleza, pues de otro modo, aquéllas no - podrían tampoco ser juzgadas como medios. Así, agua, tierra, aire, no pueden ser - considerados como medios para la aglomeración de las montañas, porque en sí no encierran las montañas nada que exija un fundamento de su posibilidad según fines; su causa no puede, por tanto, nunca, en relación con esos fines, ser representada bajo el predicado de un medio (que a ellos sirviera)" (6).

En definitiva, de ningún modo estamos autorizados a considerar la finalidad externa como constitutivo esencial-existencial de una determinada serie de objetos; es únicamente nuestro espíritu el que, de forma arbitraria y no fundada, juzga mediante fines determinados acontecimientos naturales, que, de hecho, son reducibles a conexiones puramente mecánicas (7).

2. LOS JUICIOS TELEOLOGICOS FORMALES-OBJETIVOS

Si aplicásemos rigurosamente los requisitos que son necesarios para que un juicio teleológico sea tal,

negaríamos a esta clase de juicios su entrada en el reino de la teleología. En efecto, en cuanto juicio formal es un juicio sobre fines (al igual que el juicio estético), pero mientras éste depende de sentimientos y deseos humanos, el juicio teleológico formal objetivo se desentiende de ellos, de tal modo que pretendemos - construir un juicio teleológico que no cuenta ni con la existencia de objetos juzgados ni con una especial actividad del sujeto. ¿a qué ámbito, pues, pueden ser referidos tales juicios?. Solamente a uno: el acotado por las matemáticas, especialmente la - geometría. La finalidad formal es connatural a las figuras geométricas:

"Todas las figuras geométricas que son dibujadas según un principio muestran una diversa y a menudo admirada finalidad objetiva, en la aptitud para la solución de muchos problemas, según un principio único, y también de cada uno de ellos en modos infinitamente diversos en sí. La finalidad es aquí manifestamente objetiva e intelectual y no sólo subjetiva y estética; pues expresa la adecuación de la figura para la producción de muchas formas propuestas y es conocida por la razón. Pero la finalidad, sin embargo, no hace posible el concepto del objeto mismo, es decir, que éste no es considerado como posible sólo con referencia a aquel uso" (8).

De este texto podemos obtener las conclusiones - siguientes: la figuras geométricas se rigen por un principio, - cuya aplicación nos permite la revolución de muchos problemas; - se trata de un principio de simplificación. Pues bien, aunque ese principio no construye sus objetos, o mejor dicho, el concepto de tales objetos, sin embargo, sentimos una cierta admiración - (*Bewunderung*) al comprobar que mediante la aplicación ordenada de ese principio avanzamos en la solución de distintas cuestiones. Tal simplificación la expresa Kant del siguiente modo: En una figura tan sencilla como es el círculo, está el fundamento para

la solución de una multitud de problemas, cada uno de los cuales por sí exigiría preparativos de varias clases, y esa solución se da, por decirlo así, de suyo, como una de las infinitamente numerosas y notables propiedades de esa figura. Por ejemplo, si de tratara de construir un triángulo, conociendo la base y el ángulo opuesto a ella, el problema es indeterminado, es decir, que se puede resolver de infinitas maneras diversas. Pero el círculo -- las comprende todas, como lugar geométrico de todos los triángulos que responden a aquella condición" (9).

La formulación del juicio teleológico formal objetivo (10), mediante el que expresamos esta finalidad de la esencia de las cosas, no de su existencia, tiene como consecuencia inmediata un sentimiento de admiración en el sujeto que juzga. -- ¿Por qué? Pues, porque se trata de una adecuación, de una coincidencia entre los principios de la filosofía trascendental y la misma realidad; tal coincidencia es posible porque la realidad -- está construida sobre esos principios. El fundamento de esta cuestión constituye el núcleo fundamental de la "Estética trascendental" de la Crítica de la razón pura: La matemática opera por construcción de conceptos y ello sólo es posible porque espacio y tiempo son intuiciones puras. Puesto que es una ciencia que no se refiere a la existencia real de las cosas, sus juicios sólo pueden ser el resultado de la aplicación de un principio de finalidad formal:

"Como en la matemática pura no puede -- tratarse de la existencia, sino sólo de la posibilidad de las cosas, a saber, -- de una intuición correspondiente a su concepto, y, por lo tanto, no de causa y efecto, resulta que toda finalidad -- que en ella se encuentra debe ser considerada sólo como formal, nunca como fin de la naturaleza" (10).

Ahora bien, ¿qué sentido tiene decir que esta construcción de conceptos se realiza de forma teleológica? Sólo tie-

ne sentido si ampliamos el concepto de teleología hasta confundirlo con el de perfección. La sorpresa (Verwunderung) y admiración (Bewunderung) que produce en nosotros el constatar que las diversas partes de un todo encajan perfectamente, no nos muestra otra cosa que nuestro espíritu se siente en paz consigo mismo cuando contempla que la ordenación del "todo" es posible. Estamos ante un claro ejemplo de finalidad lógica, de la que hemos hablado en la primera parte de este trabajo: nuestro espíritu se siente confortado al comprobar que las distintas partes de la naturaleza coinciden armónicamente entre sí. Igual sentimiento se produce en él cuando constata que los diversos razonamientos encajan, nuestro espíritu tiene como máximas la conexión, el orden y la perfección.

3. LOS JUICIOS TELEOLOGICOS MATERIALES OBJETIVOS

Como hemos anunciado ya, los juicios teleológicos materiales objetivos son el resultado de la puesta en ejercicio de un principio de finalidad objetiva o finalidad interna. Sin embargo, este principio se nos presenta desde un primer momento de una forma confusa y que es necesario explicar. El planteamiento no puede ser más aporético:

"Pero que cosas de la naturaleza sirvan unas a otras de medios para fines y que su posibilidad misma sea suficientemente comprensible sólo mediante esa clase de causalidad, es cosa para lo cual no tenemos fundamento alguno en la idea universal de la naturaleza como conjunto de los objetos de los sentidos: Pues en el caso anterior, la representación de las cosas, por ser algo en nosotros, podía ser muy bien pensada a priori, como propia y útil para la disposición interior final de nuestras facultades de conocer; pero de qué modo fines, que no son los nues

tros y no pertenecen tampoco a la naturaleza (que no admitimos como ser inteligente), puedan y deban, sin embargo, constituir una especie particular de la causalidad, por lo menos una peculiarísima conformidad a leyes, eso no se puede presumir a priori con algún fundamento. Pero, lo que es más aún, la experiencia misma no puede mostrarnos la realidad de esos fines, a no ser que la hubiera precedido ya un razonamiento que introdujera subrepticamente sólo el concepto de un fin en la naturaleza de las cosas, sin tomarlo de los objetos y de su conocimiento de experiencia, y lo usara pues, más para hacer comprensible en nosotros la naturaleza, según la analogía con una base subjetiva del enlace de las representaciones, que para conocerla por fundamento objetivos".

Así pues, existen tres sólidas razones para desconfiar de este tipo de finalidad: a) no tenemos ningún fundamento en la idea general de la naturaleza (como conjunto de objetos para los sentidos) para suponer que los objetos de la naturaleza sirvan unos a otros en una relación de medios para fines. -- ¿Qué uso podemos hacer de la idea de una naturaleza como ser -- inteligente?; b) pero, no tenemos más suerte desde el punto de vista subjetivo, ya que no tenemos a priori ningún fundamento para suponer que fines que no son los nuestros y que tampoco pertenecen a la naturaleza, puedan y deban constituir una especial forma de causalidad; c) además, empíricamente no podemos mostrar este tipo de causalidad ya que para ello sería necesario introducir en la comprobación el concepto mismo que se desea demostrar. En definitiva, la cuestión fundamental a la que tenemos que responder a lo largo de este capítulo es la siguiente: ¿Cómo admitir fines que no son los nuestros y atribuirlos a la naturaleza que no es un ser inteligente?

El primer acercamiento a la solución de este problema tiene que venir por el reconocimiento explícito de una -

cuestión: el principio de finalidad es un principio trascendental, por medio del cual podemos representar "la condición universal a priori, bajo la cual solamente, cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento en general"(12). Así pues, el principio de finalidad no tenemos que deducirlo de los fenómenos naturales, sino que lo que única y exclusivamente tenemos que hacer es leerlo en ellos. Por ello, la primera dificultad con la que -tropezamos para la aceptación de este principio somos nosotros mismos, que por la peculiar constitución de nuestro espíritu no estamos autorizados, en principio, a leer finalidades en la naturaleza, ya que en ese momento entramos en conflicto con los principios del entendimiento, los cuales categorizan la realidad desde el punto de vista mecánico. Este conflicto entre principios mecánicos y principios finales dará lugar a la "antinomía de la facultad de juzgar teleológica".

No obstante, previo a cualquier demostración/justificación sobre la posibilidad crítica de un principio de finalidad, hay al menos un uso que, con suma cautela, podríamos calificar de legítimo: solamente podemos utilizar el principio de finalidad con la condición de que no pretendamos explicar la naturaleza por medio de él; sólo no puede servir como principio "heurístico" en nuestra investigación de la naturaleza particular, mediante el cual no vamos a construir objetos de conocimiento, sino que sólo nos va a servir de pauta, de guía, en nuestra reconstrucción de la naturaleza contingente. No vamos a hacer de él un uso apodíctico-real, sino un uso hipotético-problemático; en definitiva, vamos a operar con un principio que pertenece a la facultad de juzgar reflexionante y no a la facultad de juzgar determinante(13).

Planteada así la cuestión, tenemos que hacernos las siguientes preguntas: ¿qué objetos son aquellos que podemos juzgar teleológicamente? ¿cuáles son sus características? ¿en

qué consiste propiamente el modo de juzgar teleológico?. A ellas intentamos responder en los siguientes epígrafes de este capítulo.

I.2. SOBRE LOS SERES ORGANIZADOS

Así pues, introducir el concepto de finalidad objetiva en el estudio de la naturaleza particular implica necesariamente considerar a ésta como un ser inteligente, dotado de un especial tipo de causalidad, a saber, aquélla mediante la cual el concepto (efecto) precede al objeto (causa).- Ahora bien, para una introducción crítica, no dogmática, de este tipo de causalidad, es preciso acotar en sus justos términos las condiciones absolutamente necesarias, la cual hace posible la introducción del concepto de finalidad en la investigación de objetos de la naturaleza es la siguiente: siempre que exista -- una relación de contingencia entre el objeto y las leyes mediante las que el espíritu intenta la "construcción" de aquél. En efecto, según principios de la filosofía trascendental (Crítica de la razón pura) el sujeto construye mediante sus principios a priori un ámbito de objetividad que depende necesariamente de aquél; sin embargo, en esa constitución de la realidad total, el filósofo trascendental se encuentra con un espacio que escapa a tales leyes necesarias y al cual hay que dotar de un principio trascendental que posibilite la "relación necesaria" sujeto-objeto. Ese principio rector del sistema y ordenador del mismo es el principio de finalidad y los objetos que -- necesitan y reconocen a ese principio como la condición necesaria de su re- construcción epistemológica son los seres organizados.

La facultad que vamos a tomar como modelo para el estudio de ese nuevo ámbito de objetividad va a ser la razón, la cual, como facultad de principios, va a tener como misión la de "comprender" en un principio superior las distintas leyes empíricas a que están sujetas dichas objetividades, aunque, en

este caso, la relación entre la razón y su correlato objetivo - va a ser meramente contingente:

"Para considerar que una cosa es posible sólo como fin, es decir, tener que buscar la causalidad de su origen, no en el mecanismo de la naturaleza, sino en una causa cuya facultad de efectuarse determina por conceptos, para ello se exige que su forma sea posible, no según meras leyes de la naturaleza, es decir, las que podemos conocer solamente por el entendimiento aplicado a objetos del sentido, sino que su conocimiento empírico mismo, según su causa y efecto, presuponga conceptos de la razón. Esa forma es contingente en todas las leyes empíricas de la naturaleza, con relación a la razón; y como la razón, que en cada forma de un producto natural debe conocer también la necesidad de la misma, aunque no quiera considerar más que las condiciones enlazadas con su producción, no puede, sin embargo, admitir esa necesidad en aquella forma dada, resulta que su contingencia misma es un fundamento para admitir la causalidad de esa forma, como si, precisamente por ser contingente, no fuera posible más que por la razón; pero entonces ésta es la facultad de obrar según fines (voluntad), y el objeto, que es representado sólo como posible por esta facultad, sería representado como posible sólo en cuanto fin" (14).

De este modo, ante un objeto empírico tenemos la posibilidad de dos estrategias de investigación: una nos viene dada a través del entendimiento, el cual juzga al objeto como una combinación necesaria de partes; el objeto se ha construido accidentalmente según las leyes ineludibles de la mecánica. La otra nos viene posibilitada por la razón, cuya forma de juzgar los objetos es la de considerarlos como un todo que subyace a ellos como idea; siempre que introducimos conceptos de razón --

en nuestra investigación de la naturaleza, sus objetos pasan, de ser considerados como meras aproximaciones mecánicas, a ser juzgados como pertenecientes a un sistema, en el que cada objeto -- existe en y para el otro. La necesidad de esta introducción de -- principios de razón viene dada por la "indefensión" en que los objetos ^{embran} cuando son solamente legislados por el entendimiento; -- según G. Deleuze, el problema queda planteado en los siguientes términos: "El entendimiento legisla sobre los fenómenos, pero solamente en tanto que ellos son considerados en la forma de su -- intuición; sus actos legisladores (categorías) constituyen las -- leyes generales y se ejercen sobre la naturaleza como objetos -- de la experiencia posible. Pero jamás el entendimiento determina la materia de los fenómenos, el detalle de la experiencia real o las leyes particulares de tal o cual objeto. Estas sólo son conocidas empíricamente y quedan contingentes por relación a nuestro entendimiento" (15).

En definitiva, para la comprensión total de la -- naturaleza en un sistema, es necesario la introducción de una -- causalidad inteligente la cual ha debido operar del siguiente -- modo: primero, concilió la idea de lo que una determinada cosa debería ser y de acuerdo a aquélla ha ido constituyendo las distintas partes del sistema, de modo que al hacerlo así, todas -- aquellas partes conservaron uno y el mismo fin. La introducción de esa causa debemos hacerla siempre que encontremos que es im-- posible explicarnos a nosotros mismos un efecto dado, a no ser que lo derivemos de una causa, que sólo podemos identificar con la idea de una naturaleza inteligente poseída de voluntad (16).

Hay, pues, un rechazo por parte de nuestra sub-- jetividad a comprender, al menos, en principio, las condicio-- nes de producción de unos seres cuya forma/esencia es meramente contingente a las leyes mecánicas. Esa contingencia es la que -- nos conduce a suponer que tales seres pueden ser el resultado --

de una causa inteligente. Entramos, aun en contra de nuestra voluntad, en el reino de la teleología. Para G. Deleuze esta finalidad de la naturaleza está ligada a un doble movimiento(17):

1. Por una parte, el concepto de un fin natural deriva de las ideas de la razón (en tanto que expresa una unidad final de los fenómenos). A diferencia de una idea de la razón, el concepto de fin natural tiene un objeto dado; a diferencia de un concepto del entendimiento, no determina su objeto.

2. Inversamente, a partir de un concepto de fin natural determinamos un objeto de la idea racional. Sin duda, la idea no tiene en sí misma un objeto determinado; pero su objeto es determinable por analogía con los objetos de la experiencia. Ahora bien, esta determinación indirectamente y por analogía -- (que se concilia perfectamente con la función reguladora de la idea) no es posible más que en la medida en que los objetos de la experiencia, ellos mismos, presentan esta unidad final natural, por relación a la cual el objeto de la idea debe servir de principio o sustrato.

Kant, que es poco dado a los ejemplos, nos pone uno que nos puede ayudar a comprender esa situación en la que hay que aplicar necesariamente los principios de la causalidad final(18). La situación que nos dibuja es la siguiente: un barco naufraga en un océano cualquiera y su único superviviente puede alcanzar, tras toda clase de angustias y temores, una isla inhóspita y desierta, que según sus conocimientos de historia y geografía tiene que estar deshabitada. Sin embargo en la exploración que lleva a cabo a través de la isla encuentra perfectamente dibujado un hexágono regular, ante lo cual este angustiado náufrago se ve obligado a razonar del siguiente modo: aunque a mis conocimientos científicos repugne la idea de que puedan existir seres humanos en esta isla, sin embargo, puesto

que el descubrimiento de esa figura me hace sospechar que puede haberlos, a partir de este momento, tendré que modificar mi conducta y obrar como si los hubiera. Me es más útil razonar así, que intentar explicar por meros efectos naturales (agua, tierra, viento, madera...) la construcción de aquella figura.

Este es el caso de la causalidad final: la naturaleza obra mecánicamente, los efectos se suceden, sin interrupción, a causas monótonas y precisas, todo es explicable según conexiones necesarias; sin embargo, existen objetos para los cuales no es válido este tipo de explicación, para ellos es necesario inventar un nuevo tipo de causalidad, ya que, de lo contrario, como en el caso del marino perdido, tendríamos que construir un sistema tan complicado y azaroso que posiblemente perderíamos la brújula de la situación. Y esto ocurre siempre que -- nos encontramos con los llamados seres organizados (organisierte Wesen).

La finalidad que atribuimos a estos objetos viene dada necesariamente por el sujeto que juzga, el cual considerará a tales objetos como poseedores de una causalidad técnica; -- Rousset la denomina una causalidad del concepto: "como el concepto es una representación contenida en un espíritu, se trata, pues, de una causalidad de la representación del objeto, que nos reenvía a un entendimiento capaz de ser la causa del objeto en virtud de su intención de producir lo que él se representa. Esta descripción nos hace inmediatamente pensar en la actividad -- del entendimiento humano, tal como se manifiesta, cuando la representación de ciertos objetos posibles determina la acción que los realiza" (19). Y ello porque no estamos aquí ante una metafísica de la naturaleza, sino ante una crítica de la facultad de juzgar: "No se trata, por tanto, de saber si la naturaleza procede, en algunos de sus productos, ajustándose a un fin, si su actividad creadora se halla dirigida por un designio de que ella

misma tenga o no conciencia, sino de si nuestro enjuiciamiento se ve obligado a establecer y admitir una "forma objetiva" propia que se distinga de la del cuerpo de la mecánica abstracta y trascienda de ella"(20).

Pasemos ahora a estudiar cuáles son las características- condiciones de posibilidad- que deben cumplir los seres organizados. El contenido mismo de estas características --- coincide con las leyes propias de la finalidad objetiva: estamos en el ámbito en el ámbito de la filosofía trascendental.

El principio supremo por medio del cual se rigen los seres organizados es el siguiente: "un producto organizado de la naturaleza es aquél en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio. Nada en él es en balde, sin fin o atribuible a un ciego mecanismo natural"(21). Pensamos que en este principio se cumplen las condiciones máximas posibles de la filosofía crítica: es, al mismo tiempo, a priori y trascendental. Es a priori, puesto que, enuncia la universalidad y necesidad que debe cumplir tales productos, pero es también trascendental, ya que la puesta en ejercicio de ese principio re-construye un ámbito nuevo de objetividad, a saber, el de los seres organizados, los cuales, en cuanto fines de la naturaleza (Naturzwecke), tienen que cumplir las tres condiciones siguientes:

1. Para que un producto natural pueda ser considerado como un ser organizado se le exige, en primer lugar, que sus partes sólo sean posibles en relación al todo:

"Ahora bien: a una cosa como fin de la naturaleza se le exige primero que las partes (según su existencia y su forma) sólo serán posibles mediante su relación con el todo, pues la cosa misma es un fin; por consiguiente, está comprendida bajo un concepto o idea que debe determinar a priori todo lo que en ella debe estar encerrado. En cuanto,

empero, una cosa sólo de ese modo es - pensada como posible, es ella sólo una obra de arte, es decir, el producto de una causa racional, diferente de la materia(las partes), y cuya causalidad(- en la realización y enlace de las partes), y cuya causalidad(en la realización y enlace de las partes) es determinada por su idea de un todo posible por medio de ella(por tanto, no mediante la naturaleza, fuera de ella)"(22).

Así pues, la primera condición que debe cumplir un organismo es la de ser un "sistema" cuyas partes estén tan íntimamente relacionadas que parezcan depender de una idea o - plan de cómo tiene que ser el conjunto(23). Ahora bien, aunque esto es una condición necesaria, no es aún suficiente, ya que - existen objetos mecánicos que cumplen perfectamente las leyes - que rigen un "sistema", pero que no agotan todas las propiedades que suponemos que deben tener los seres organizados(24).

2. Por ello, para que un objeto pueda ser juzgado como un ser organizado tiene que cumplir una segunda condición:

"Pero si una cosa debe encerrar como producto de la naturaleza en sí misma y en su interior posibilidad, sin embargo, una relación con fines, es - decir, ser posible sólo como fin de - la naturaleza, y sin la causalidad de los conceptos de seres racionales fuera de ella, entonces se exige segundamente que las partes de la misma se -- enlacen en la unidad de un todo, siendo reciprocamente unas para otras la - causa y el efecto de su forma. Pero sólo de esa manera es posible que inversamente(recíprocamente), la idea del - todo, a su vez, determine la forma y - el enlace de todas las partes, no como causa-pues entonces sería producto ar-

tístico- sino como base para el que juzga, del conocimiento de la unidad sistemática de la forma y enlace de todo lo diverso contenido en la materia dada"(25)

Desde esta perspectiva, podemos decir que los seres organizados se rigen por la ley de la causalidad recíproca, la cual se opone estructuralmente a la causalidad mecánica. Tenemos que distinguir, pues, entre nexus effectivus y nexus finalis. La relación causal mediante la que juzga el entendimiento es la del nexus effectivus que consiste en representarse un enlace lineal de causas-efectos que camina siempre en una única dirección y que puede llegar hasta el infinito: los efectos se convierten a su vez, en causas de otros seres, pero jamás pueden ser, al mismo tiempo, causa y efecto de sí mismos. Esta relación es llamada por Kant el nexo de las causas reales. Pero, existe también un nuevo tipo de relación causal, cuya representación va por vías de razón y que consiste en entender la causalidad, no sólo de forma progresiva sino también de forma regresiva, tanto hacia arriba como hacia abajo, de modo que un ser puede ser concebido al mismo tiempo como causa y efecto de sí mismo; esta forma de enlace es denominada como el nexo de las causas ideales (finales). Pues bien, en los seres organizados tenemos que hacer un esfuerzo especial: tenemos que juzgar mediante el nexo de las causas finales lo que, en principio, parece claramente debido a enlaces de causalidad eficiente(26).

3. En tercer lugar, y como consecuencia de los dos anteriores, el ser organizado exige como requisito fundamental el poder organizarse a sí mismo:

"Así como en un producto semejante de la naturaleza, cada parte existe sólo mediante las demás, de igual modo es pensada como existente sólo en consideración de las demás y del todo, es decir, como instrumento(órgano); pero --

eso no basta(pues pudiera ser también instrumento del arte y entonces ser - representada posible sólo como fin, - en general), sino que ha de ser pensada además como un órgano productor de las otras partes(por consiguiente, cada una a su vez de las demás), tal como no puede serlo ningún instrumento - del arte, sino sólo uno de la naturaleza, la cual proporciona toda materia - para instrumentos(incluso los del arte), y sólo entonces y por eso puede semejarse producto, como ser organizado y organizándose a sí mismo, ser llamado un fin de la naturaleza (27).

Un organismo no es sólo una cosa organizada, sino que es un ser que se organiza a sí mismo. Esta es, precisamente, la propiedad fundamental que lo distingue de la máquina: en un reloj, la causa de su organización no está dentro de sus partes, sino que proviene de fuera, proviene de una inteligencia externa, sin embargo, en el ser organizado cada parte se relaciona con el todo de forma inteligente; la posibilidad de ser de las partes - está ya en el todo, en el interior mismo del objeto. Frente a la máquina que se rige simplemente por una fuerza motriz(bewegende Kraft), el organismo se ordena por una fuerza formadora(bildende Kraft) "que se propaga y que no puede ser explicada por la sola facultad del movimiento(mecanismo)" (28). En definitiva, muchos seres organizados y sólo ellos tienen el poder de reproducirse. Para explicar esta bildende Kraft, Kant nos propone el bello -- ejemplo del árbol (29):

a) En primer lugar, un árbol engendra a otro árbol según una ley conocida de la naturaleza. Puesto que el árbol engendrado es de la misma especie, decimos que éste se engendra a sí mismo según la especie. El árbol se conserva a sí mismo en la especie siendo, a la vez, efecto y causa de sí mismo.

b) En segundo lugar, un árbol se engendra a sí mismo

mo según el individuo. Es lo que llamamos crecimiento, que es totalmente distinto al simple aumento de magnitud, regido por leyes mecánicas.

c) En tercer lugar, cada parte de este organismo se engendra a sí mismo de tal modo que la conservación de una de ellas depende de la conservación de las restantes: la yema de - una hoja de árbol, injertada en la rama de otro, cría un tronco extraño, un retoño de su propia especie.

Así pues, el concepto de ser organizado sobrepasa con mucho los productos de arte, en los cuales existe una dependencia clara de las fuerzas externas, asemejándose, en gran medida al concepto de "vida", "pues el concepto de vida significa precisamente que en él se admite un tipo de acción que no va de la pluralidad a la unidad, sino por el contrario, de la unidad a la pluralidad, no de las partes al todo, sino del todo a las partes"(30).

I.3. SOBRE EL MODO DE JUZGAR LOS SERES ORGANIZADOS

Hemos estudiado ya los caracteres propios de la finalidad objetiva, la cual viene definida por el -- término Organización(31). Tales caracteres sólo son cumplidos -- por los seres organizados, los cuales vienen definidos, primor-- dialmente, por el hecho de ser causa y efecto de sí mismos: la naturaleza orgánica, pues, opera como si fuese un ser intelligen-- te. Los seres organizados son fines de la naturaleza. Estos no -- pueden ser comprendidos a menos que sean considerados como si -- fuesen productos de una mente que los designa, que los crea.-- ¿Hasta qué punto es esto cierto? ¿CUáles son los límites de es-- ta hipótesis?

Esta tarea connatural a la filosofía crítica no deja ningún residuo de dogmatismo. Por ello, el principio supremo mediante el cual el filósofo trascendental juzga los seres -- organizados-- un producto organizado de la naturaleza es aquél -- en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio. Nada -- en él es en balde, sin fin o atribuible a un ciego mecanismo na-- tural-- es un principio a priori, pero no es constitutivo, sino que es regulativo, pertenece a la facultad de juzgar reflexionan-- te: no es lo que los objetos sean así, sino que, según la espe-- cial constitución de nuestro espíritu finito, tenemos que juz-- garlos como si fuesen así. La única forma de introducir regula-- ridad dentro de la contingencia es mediante el uso de la finali-- dad; si introducimos los modos de causalidad mecánica posible-- mente fracasamos en ese mismo instante, ya que lo que ha ocurri-- do de un modo podría haber sucedido de otros muy distintos mo-- dos. Así pues, la citada máxima se ha de convertir en el princi-- pio fundamental de la investigación de la Ciencia Natural, al -- igual que el principio "nada ocurre por casualidad" puede ser --

considerado como la máxima fundamental de la ciencia física.

La dilucidación de la cuestión planteada es necesaria llevarla a cabo desde dos perspectivas: en primer lugar, es necesario estudiar el concepto de "fin de la naturaleza" --- (Naturzweck) y en segundo lugar, es preciso examinar el sentido de éste como principio regulativo de la facultad de juzgar reflexionante.

1. Kant distingue entre Naturzweck -- y Zweck der Natur. Emplea la primera expresión cuando está afirmando que un ser es un fin de la naturaleza y usa Zweck der Natur cuando está discutiendo sobre si un tal ser es o no Naturzweck (32). Esta última expresión es la única que nos puede prevenir contra el típico equívoco de la metafísica (teleológica) dogmática: la creencia en que la naturaleza produce sus propios objetos según un fin preconcebido, confundiendo así el "fin de la naturaleza" con el göttliche Zweck:

"La expresión de un fin de la naturaleza previene ya contra esa confusión -- suficientemente, para que la ciencia -- de la naturaleza y la ocasión que ella da de juzgar teleológicamente sobre -- sus objetos, no se mezcle con la contemplación de Dios, y, por tanto, con una deducción teológica; y no se debe considerar como insignificante el que se confunda aquella expresión con la de un fin divino en la ordenación de la naturaleza, o que se use la última como más conveniente y más adecuada a un alma piadosa, porque, al fin, se -- hayan de venir a deducir aquellas formas finales en la naturaleza, de un -- sabio autor primero del mundo, sino -- que hay que limitarse con cuidado y modestia a la expresión que dice exactamente sólo lo que sabemos, es decir, a la expresión de fin de la naturaleza."

2. Así pues, los seres organizados tienen como característica esencial el de ser fines de la naturaleza, el estar constituidos por un principio de finalidad interna. Por tanto, el único método de investigación apropiado a tales seres es el pensar teleológico. Pues bien, ¿qué uso del juicio teleológico es posible? Solamente uno es válido, a saber, el uso regulativo, no constitutivo, mediante el cual podemos guiarnos en la estrategia de la investigación. Tal uso sólo es posible utilizando el principio de finalidad como principio de la facultad de juzgar reflexionante, no estando, de ningún modo autorizado a ampliar este uso a la facultad de juzgar determinante:

" Se comprende que éste no es un principio para la facultad de juzgar determinante, sino sólo para la reflexionante, que es regulativo y no ~~constituti~~vo y que por él recibimos sólo un hilo conductor para considerar, según un -- nuevo orden de leyes, las cosas naturales en relación con una base de determinación que ya es dada, y para ampliar los conocimientos sobre la naturaleza según otro principio, a saber, el de las causas finales, sin dañar, sin embargo, al del mecanismo de su causalidad. Además, por esto no se decide de ningún modo si algo que juzgamos según aquel principio es intencionadamente -- fin de la naturaleza, si las hierbas existen para el buey o la oveja, y si éstos existen, con las otras cosas naturales para los hombres"(34).

Pero, ¿qué sentido tiene que el juicio teleológico sea reflexionante y no determinante?. Para V.Delbos tiene -- una importancia y una relevancia muy especial, ya que mediante ese uso es el sujeto, el hombre, el que concibe las ideas, las máximas según las cuales la naturaleza "debe" comportarse en la producción de seres organizados. Justamente esta forma heurística, crítica, de entender la finalidad nos libera, al mismo tiempo, tanto del dogmatismo de la ciencia teórica, que pretende --

dar cuenta por medio de leyes mecánicas de todo el conjunto de la naturaleza, cuanto del dogmatismo de la teleología, que imagina fines impuestos por una causa exterior(35). La filosofía crítica tiene que evitar el círculo vicioso que ha acechado --- siempre a la metafísica dogmática, a saber, introducir el concepto de Dios para explicar la finalidad de la naturaleza y al mismo tiempo apelar a aquél para justificar dicha finalidad. Y -- el único método posible para ello es según las pautas propias -- del uso reflexionante de la facultad de juzgar, la cual, sin -- embargo, entra en conflicto consigo misma cuando intenta dar una solución absolutamente completa al problema planteado. Este conflicto que surge en el seno de la facultad de juzgar al intentar solucionar la cuestión de cuál sea el modo legítimo de juzgar -- los seres organizados nos va a servir a nosotros de hilo conductor para justificar el uso crítico-reflexivo-teleológico.

- (1) Un magnífico y exhaustivo estudio sobre las distintas formas que adopta este principio a lo largo de la Crítica de la facultad de juzgar es el debido a TONELLI, G., Von den Verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft. In "Kantstudien" 49/2 (1957-58) 154-166.
- (2) He aquí un texto en el que Kant traza magistralmente esta ordenación externa de la finalidad: "Considerando el reino vegetal, pudiérase, al principio, por la inmensurable fructuosidad con que se extiende casi por todo suelo, llegar al pensamiento de tenerlo por un mero producto del mecanismo que la naturaleza muestra en las formaciones del reino mineral. Pero un conocimiento más ceñido de la indescriptiblemente sabia organización en aquél, no nos permite atenernos a este pensamiento, sino que provoca la pregunta: ¿Para qué existen esas criaturas? Si se contesta: para el reino animal, que se nutre con ellas y puede así extenderse sobre la tierra en especies diversas, entonces viene de nuevo la pregunta: ¿Para qué existen esos animales herbívoros? La contestación vendría a ser: para los animales carnívoros, que no pueden nutrirse más que de lo que tiene vida. Finalmente, viene la pregunta: ¿Para qué sirven éstos y los reinos anteriores todos de la naturaleza? Para el hombre y el uso diverso que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas criaturas; y el hombre es el último fin de la creación, aquí, en la tierra, porque es el único ser en la misma que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de fines de un agregado de cosas formadas en modo final". (&82, 382-83; A.K., V, 426).
- (3) K.U., &63, 279-80, (A.K., V, 366-67).
- (4) Esto lo estudiaremos detalladamente en el momento en que examinemos los juicios teleológicos materiales objetivos.
- (5) K.U., &63, 282-83, (A.K., V, 368). El texto continúa así: "La nieve en los países fríos protege las simientes contra la helada; facilita la comunidad de los hombres (por medio de los trineos); el lapón encuentra ahí animales que hacen efectiva esa comunidad (los renos), y que encuentran alimento bastante en un musgo seco, que tienen que sacar, rascando, de debajo de la nieve, y, sin embargo, se dejan fácilmente domesticar y arrebatar, sin resistencia, la libertad en que podrían muy bien conservarse. Para otros pueblos, en la misma zona helada, encierra el mar una rica provisión de animales que, además del alimento y el traje que proporcionan y de la madera que el mar, por decirlo así, acarrea para las viviendas, proporcionan

aún materias combustibles para calentar las chozas. Aquí hay, pues, un concierto admirable de muchas relaciones de la naturaleza en un fin, que es el groenlandés, el lapón, el samoyeda, el yacute, etc. Pero no se ve por qué, en general, deben vivir allí hombres. Así, pues, decir que los vapores caen del aire en forma de nieve, que el mar tiene sus corrientes que van empujando hacia allí la madera nacida en países más cálidos, que hay allí grandes animales marinos llenos de aceite, todo ello porque la causa que crea todos esos productos naturales tiene a su base la idea de un provecho para ciertas miserables criaturas, decir eso sería enunciar un juicio muy -- osado y arbitrario. Pues aunque no hubiera esa utilidad de la naturaleza, no echaríamos de menos nada en la suficiencia de las cosas naturales para esa propiedad; más bien, sólo el pedir una disposición semejante y exigir a la naturaleza un fin semejante (ya que, sin él, sólo la mayor incompatibilidad de los hombres unos con otros ha podido dispersarlos hasta regiones tan inhospitalarias) nos parecería a nosotros mismos mal calculado y poco reflexionado". (L.c., 283-84, A.K., V, 369).

- (6) K.U., &82, 379-80, (A.K., V, 425).
- (7) Dentro de este tipo de finalidad real es preciso mencionar también la finalidad empírica, la cual introducimos, sin darnos cuenta, en nuestra vida diaria. Su puesta en ejercicio proporciona también los juicios teleológicos materiales subjetivos. A este respecto, podemos señalar el siguiente texto de Kant: "No ocurre aquí en esto como cuando, en un conjunto de cosas, fuera de mí, encerrado en ciertos límites, como, por ejemplo, en un jardín, encuentro orden y regularidad de los árboles, de las plantaciones de flores, de las avenidas ..., cosas que no puedo esperar deducir a priori del contorno de un espacio trazado por mí según una regla arbitraria porque son cosas que existen, que tienen que ser dadas empíricamente, para poder ser conocidas, y no una mera representación en mí determinada según un principio a priori. De aquí que esta última finalidad (la empírica) dependa, como real, del concepto de un fin". (K.U., &62, 275, A.K., V, 364).
- (8) L.c. 271, (A.K., V, 362).
- (9) L.c., 272, (A.K., V, 362).
- (10) K.U., &63, 279, Anmerkung, (A.K., V, 366).
- (11) K.U., &61, 268, (A.K., V, 359-60).
- (12) K.U., V, XXIX, (A.K., V, 181).
- (13) Kant nos previene de esta confusión, por lo demás muy común del modo de razonar del entendimiento finito: "Pero, en cambio, si pusiéramos bajo la naturaleza causas que efectúan --

intencionadamente, y, por tanto, diéramos como base a la teleología, no un mero principio regulativo para el simple juicio de los fenómenos a los cuales la naturaleza puede ser -- pensada como sometida en sus leyes particulares, sino también un principio constitutivo de la deducción de sus productos -- de sus respectivas causas, entonces el concepto de un fin de naturaleza no pertenecería ya al Juicio reflexionante, sino al determinante; pero entonces, en realidad, no pertenecería de ningún modo, propiamente, al Juicio (como el concepto de belleza, en cuanto finalidad formal subjetiva), sino que, como concepto de razón, introduciría en la ciencia de la naturaleza una nueva causalidad que sacamos de nosotros mismos y atribuimos a otros seres, sin querer, sin embargo, admitirlos con nosotros como semejantes". (K.U., &61, 270, A.K., V, 360-61).

- (14) K.U., &64, 284-85, (A.K., V, 369-70).
- (15) DELEUZE, G., La Philosophie critique de Kant. (Doctrine des facultés). P.U.F., Paris, 1963, p. 85.
- (16) CASSIRER, H.W., A commentary on Kants Critique of Judgment. ed. cit. p. 324.
- (17) DELEUZE, G., O.C., pp. 86-87.
- (18) "Si en una tierra, que le parece inhabitada, percibe alguien una figura geométrica, por ejemplo, un hexágono regular dibujado en la arena, su reflexión, trabajando en un concepto de la figura, vendría, aunque oscuramente, a apercibirse, por medio de la razón, de la unidad del principio de la producción de aquél concepto, y así, según eso, no juzgaría ni la arena, ni el vecino mar, ni los vientos, ni tampoco las pisadas de los animales que él conoce, ni cualquier otra causa irracional, como una base de la posibilidad de semejante figura, porque le parecería tan infinitamente grande la casualidad de la coincidencia con un concepto semejante, sólo posible en la razón, que sería como si para la producción de esa figura no hubiera ninguna ley natural; y, por consiguiente, ninguna causa en la naturaleza, efectuando de un modo meramente mecánico, sino sólo el concepto de semejante objeto, como concepto que sólo la razón puede dar y comparar con el objeto, puede encerrar la causalidad de un efecto semejante; consiguientemente, éste puede ser considerado totalmente como fin, pero no como fin de la naturaleza, sino como producto del arte (vestigium hominis video)". (K.U., &64, 285-6, A.K., V, 370).
- (19) ROUSSET, B., La Doctrine kantienne de l'objectivité. J. Vrin. Paris, 1967, p. 448.
- (20) CASSIRER, E., Kant. Vida y doctrina, p. 393

- (21) K.U., &66, 295-96, (A.K., V, 376)
- (22) K.U., &65, 290, (A.K., V, 373)
- (23) McFARLAND, S.D., Kant's Concept of Teleology. Edinburgh University Press, 1970, p.104.
- (24) La relación entre la noción de ser organizado y la noción de máquina aparece perfectamente estudiada en: LEBRUN, G., Kant et la fin de la métaphysique, Librairie Armand Colin, Paris, 1970, pp. 239-262.
- (25) K.U., &65, 290-91, (A.K., V, 373)
- (26) "Así, pues, para un cuerpo que en sí, y según su posibilidad interior, debe ser juzgado como fin de la naturaleza, se exige que las partes del mismo se produzcan todas unas a otras recíprocamente, según su forma tanto como según su enlace, - y, así, produzcan por causalidad propia un todo, cuyo concepto, a su vez, inversamente (en un ser que posea la causalidad, según conceptos, adecuada a semejante producto), es causa de ese producto según un principio, y, por consiguiente, el enlace de las causas eficientes pueda, al mismo tiempo, ser -- juzgado como efecto de las causas finales." (L.c., 291, A.K., V, 373)
- (27) L.c., 291-92, (A.K., V, 373-74)
- (28) L.c., 293 (A.K., V, 374)
- (29) K.U., &64, 286-88, (A.K., V, 370-72)
- (30) Así pues, el concepto de ser organizado sobrepasa con mucho los productos del arte/técnica en los cuales existe una dependencia clara de fuerzas externas, asemejándose bastante al concepto de "vida": Vid., Delbos, V., p.449 y Cassirer E., p. 392.
- (31) "Puédese inversamente, por medio de los citados fines inmediatos de la naturaleza, aclarar cierto enlace que también, empero, se encuentra más en la idea que en la realidad. Así en una transformación total, recientemente emprendida, de un gran pueblo en un Estado, se ha utilizado con gran consecuencia la palabra organización, a menudo para designar la sustitución de magistraturas, etc, y hasta de todo el cuerpo -- del Estado. Pues cada miembro, desde luego, debe ser, en semejante todo, no sólo medio, sino también, al mismo tiempo, fin, ya que contribuye a efectuar la posibilidad del todo, - y debe, a su vez, ser determinado por medio de la idea del todo, según su posición y su función." (K.U., &65, 294, Anmerkungen, A.K., V, 375).
- (32) Naturzweck: &65, 290, 291, 294, 294-95
Zweck der Natur: &65, 295, &68, 305, &67, 299.
- (33) K.U., &68, 305-6, (A.K., V, 381-82)

- (34) K.U., &67, 301. "El concepto de una cosa como fin de la naturaleza en sí, no es, pues, un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser, para el juicio -- reflexionante un concepto regulativo, que, según una lejana analogía con nuestra causalidad por fines en general, conduce la investigación sobre objetos de esa especie y haga reflexionar sobre su principal base; esto último no, por cierto, para el conocimiento de la naturaleza, o de aquella base primera de la misma, sino más bien precisamente para el de esa misma facultad práctica de la razón en nosotros, con la cual consideramos la causa de aquella finalidad en analogía." (K.U., &65, 294-95, A.K., V, 375)
- (35) DELBOS, V., La philosophie pratique de Kant, pp. 450-51.

II. EL JUICIO TELEOLOGICO: SU JUSTIFICACION.

Hemos definido ya las condiciones que debe cumplir el juicio teleológico. Es un juicio que se rige por el principio de finalidad interna. Cuando un objeto cumple las propiedades exigidas por ese tipo de finalidad podemos y debemos examinarlo todo desde la perspectiva del juicio teleológico. Pero este nivel de explicación se nos quedaría un poco corto, si no diésemos un paso más e intentásemos justificar desde la perspectiva del idealismo trascendental la universalidad y necesidad de ese juicio. La puesta en ejercicio de la facultad de juzgar determinante nos proporciona el juicio determinante, teorético, construido sobre las categorías, que nos daba cuenta de la naturaleza en general, de la naturaleza regida por los principios del entendimiento puro, los cuales coincidían, al mismo tiempo con los principios de la física newtoniana y con los principios de la experiencia humana en general. Su justificación constituyó el objeto de la "Analítica --- trascendental" de la Crítica de la razón pura. Pues bien, de ---- igual modo, la puesta en marcha de la facultad de juzgar reflexio- nante nos va a suministrar el juicio reflexionante, que en su sub especie teleológica va a ser calificado por Kant como juicio re- flexionante en general (1). Y puesto que la filosofía crítica no puede aceptar dogmáticamente este tipo de juicio tiene que crear toda una estrategia de justificación para poder introducirlo en - el camino seguro de la investigación trascendental. El método ele- gido no es una "deducción" sensu stricto, sino una dialéctica que hace las veces de aquélla; dentro de esta dialéctica se utiliza - su modo más fuerte: la oposición antinómica.

Kant parece tener claro que la única forma de in- troducir el método teleológico en la Ciencia Natural es efectuar reviamente una crítica que lo depure de todo contagio dogmático. sta crítica tiene como núcleo fundamental el plantear la explica- ión teleológica como una alternativa posible a la explicación me

cánica, especialmente en aquellos casos donde ésta última se encuentra con dificultades insalvables. El método a seguir consiste en lo siguiente: en primer lugar, se plantean ambos modos de investigación, justificando su origen, desarrollo y aplicación, al mismo tiempo que se nos da cuenta de su irreductible unificación; en segundo lugar, el examen de esa irreductible unificación nos proporciona como única vía de salida la "reconciliación crítica", la cual tiene la virtud de ofrecer al filósofo trascendental un nuevo campo de la naturaleza, oculto a la simple investigación mecánica. Su desarrollo nos recuerda las antinomias dinámicas de la Crítica de la razón pura: tanto las tesis como las antítesis son correctas, una vez que hemos definido el campo legítimo de su uso. Es más, como apunta Mc. Farland, existe un paralelismo total con la tercera antinomia (2).

Recordemos que una antinomia consiste en una pareja de proposiciones, aparentemente contradictorias, que se siguen del mismo grupo de supuestos. Una antinomia se resuelve o bien manifestando que ambas proposiciones aparentemente contradictorias lo son en la realidad y se derivan de un supuesto determinado intrínsecamente ilógico, o bien, descubriendo que tales proposiciones no son, de hecho, contradictorias, sino, por el contrario, mutuamente compatibles. Kant mostró siempre un interés especial por las antinomias. En Prolegomena afirma que "las antinomias poseen el más alto grado para despertar a la filosofía de su sueño dogmático y conducirla a la difícil empresa de la crítica de la razón" (3). Así mismo, en una carta a Marcus Herz (11.V.1781) sugiere -- que el problema de la Crítica de la razón pura, cuando se enfrenta ante un público no filosófico, podría bien comenzar por las antinomias, para demostrar con la mayor claridad posible la magnitud del problema implícito (4). Las antinomias, pues, están en el mismo punto de partida de la filosofía trascendental.

Pues bien, la dialéctica (antinomia) que se plan-

tea aquí es la siguiente: ¿cómo es posible que en un mismo ámbito -la naturaleza- puedan coexistir dos explicaciones completamente opuestas: la mecánica y la finalística?. En principio, parecería lícito conceder que la explicación mecánica es la propia del juicio determinante, el cual depende claramente del entendimiento como facultad de juzgar determinante, al igual que la explicación -teleológica sería la propia del juicio reflexionante, dependiente de la razón en cuanto facultad de juzgar reflexionante. Si ello -fuese así, sería una mera transgresión de ámbitos y funciones; sin embargo, la cuestión no se plantea de forma tan nítida, sino que tal antinomia se plantea en el seno mismo de la facultad de juzgar reflexionante, lo cual engendra una serie de problemas teóricos de difícil solución. Tales problemas podemos agruparlos -en torno a dos perspectivas fundamentales:

1º. Discusión sobre si los principios mecánicos --son sólo constitutivos o también pueden ser regulativos o incluso si los principios regulativos pueden oponerse entre ellos como si fuesen constitutivos.

2º. Papel del sujeto humano (entendimiento finito) en el estudio, conocimiento e investigación de la naturaleza.

De la discusión de ambos grupos de problemas, el juicio teleológico saldrá absolutamente fortalecido, -de tal modo que nos encontramos con un juicio (método) universal y necesario que podrá ser aplicado con todo rigor al ámbito de la Ciencia Natural y de la Teología. Teniendo en cuenta siempre este punto de mira, examinaremos las cuestiones antinómicas que constituyen la dialéctica de la facultad de juzgar teleológica desde el prisma de la deducción/justificación del juicio teleológico.

II.1. REPRESENTACION DE LA ANTINOMIA DE LA FACULTAD DE JUZGAR TELEOLOGICA.

Como hemos anunciado ya, la antinomia se plantea en el seno de la facultad de juzgar reflexionante, nunca en el seno de la facultad de juzgar determinante, ya que ésta no p principios propios, sino que su única misión es posibilitar la subsunción de las intuiciones dadas por la sensibilidad bajo los principios del entendimiento, es decir, la subsunción de los casos particulares bajo reglas absolutamente universales. Como dice Kant, la facultad de juzgar determinante "no es ninguna autonomía, pues sólo subsume, bajo leyes o conceptos dados como principios... no es por sí nomotética" (5). No ocurre así con la facultad de juzgar reflexionante, la cual posee un principio de reflexión por medio del cual nosotros nos orientamos en nuestra investigación de las leyes empíricas de la naturaleza. Tal principio subjetivo, regulativo, heurístico, nos abre un campo de experiencia que es negado a la facultad de juzgar determinante:

"Pero la facultad de juzgar reflexionante debe subsumir bajo una ley que no está aún dada, y que es, pues, en realidad, sólo un principio de la reflexión sobre objetos, para la cual carecemos por completo, objetivamente, de una ley o de un concepto del objeto que fuera suficiente como principio de los casos que se presentan. Ahora bien: como no puede ser permitido uso alguno de las facultades de conocer sus principios, en tales casos, la facultad de juzgar reflexionante, deberá servirse a sí misma de principio y como este, entonces, no es objetivo, y no puede por debajo base alguna de conocimiento del objeto, suficiente para el propósito, debe servir de principio meramente subjetivo para el uso final de las facultades de conocer, a saber, reflexionar sobre una especie de objetos" (6).

Así pues, tres cuestiones fundamentales: a) la facultad de juzgar posee un principio de reflexión sobre objetos -- que, en principio, se nos muestra como desconocido; b) la facultad de juzgar reflexionante no puede recibir principio o concepto de otras facultades de conocer, sino que tiene que utilizar ese principio desconocido como hilo conductor en su reflexión sobre objetos; c) para la construcción del juicio teleológico, nuestra facultad de juzgar reflexionante tiene que relacionar dos facultades del espíritu, a saber, entendimiento y razón, y ello surge -- del siguiente modo: el primer acercamiento que nosotros tenemos a los objetos organizados es el que nos posibilita el conocimiento objetivo propio del entendimiento, se trata de un conocimiento empirico mediante el cual nosotros explicamos los objetos por medio de conexiones mecánicas. Solamente cuando conocemos el objeto, podemos ya intentar un nuevo análisis y remontarnos a su posible -- origen haciéndolo deducir no ya de conceptos del entendimiento, -- sino de principios de razón, esto es, deducirlo de la naturaleza como si ésta fuese una causa inteligente. "La relación entre entendimiento y razón que subyace en la base de nuestros juicios teleológicos puede ser llamada una relación final. El fin que sirven es meramente subjetivo, lo cual es debido al carácter específico del conocimiento humano, a la naturaleza de las facultades -- del espíritu humano" (7).

Ahora bien, resulta que el principio teleológico, propio de la naturaleza humana y sin el cual no nos podemos acercar a una determinada clase de objetos, principio que se despliega en diversas máximas que nos dirigen en la investigación de los seres organizados, entra en conflicto con el principio de la causalidad mecánica, produciendo así una dialéctica natural (natürliche Dialektik) e inevitable que sólo puede ser resuelta mediante la crítica de la facultad de juzgar (8).

Esta antinomia no se plantea, como en un primer acercamiento al problema se podría pensar, entre los principios constitutivos del entendimiento (principios mecánicos) y los principios regulativos de la razón/facultad de juzgar (principios teleológicos), sino que tiene unas raíces mucho más profundas. El examen que vamos a llevar a cabo de esta antinomia, entendida como el lugar idóneo en el que el juicio teleológico adquiere su certificado de juicio sintético a priori, va a seguir los siguientes pasos:

1. En primer lugar, plantearemos en sus justos términos los distintos niveles en que se nos expone la alternativa mecanicismo/finalismo.

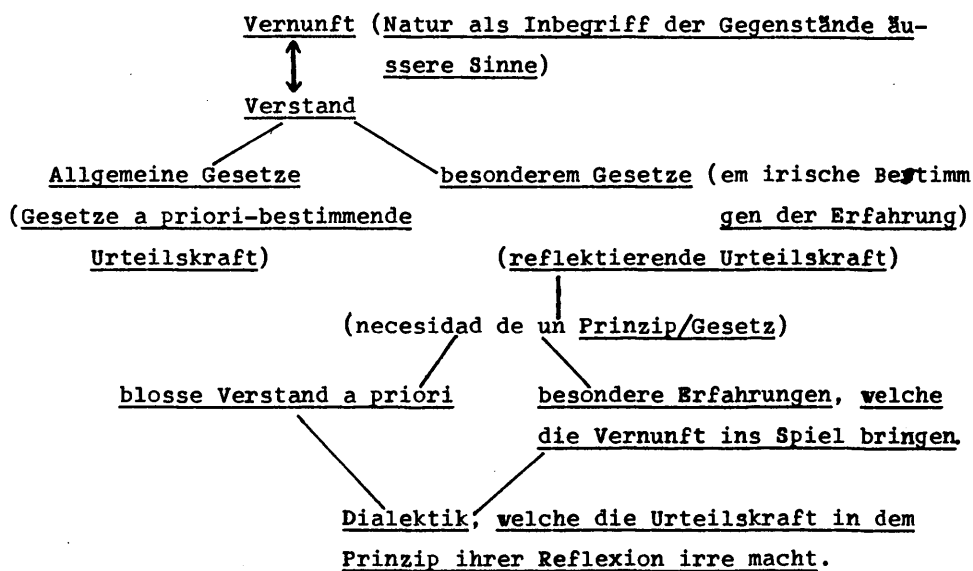
2. En segundo lugar, intentaremos averiguar los distintos niveles de solución a ese conflicto o pseudoconflicto. Para nosotros existen tres ensayos de solución que se complementan mutuamente entre sí: Un primer intento consiste en considerar ambas parejas de principios como máximas regulativas de la facultad de juzgar reflexionante; la segunda vía de solución nos la proporciona la hipótesis de una causa inteligente que nos abocará como último nivel de explicación y dilucidación a la hipótesis de un entendimiento arquetípico. Todo ello nos proporcionará las bases de nuestra decisión final: subordinación de la explicación mecánica a la explicación teleológica.

El texto que nos puede inaugurar todo este elenco de problemas y cuya exacta comprensión es absolutamente necesaria para poner un poco de claridad en esta complicada cuestión es el siguiente:

"En cuanto la razón se ocupa de la naturaleza como conjunto de los objetos de los sentidos externos, puede fundarse en leyes que el entendimiento mismo, en parte prescribe a priori a la naturaleza, y en parte puede extender indefinidamente

lejos, por medio de las determinaciones empíricas que en la experiencia se presentan. Para la aplicación de la primera clase de leyes, a saber, las leyes universales de la naturaleza material, en general, la facultad de juzgar no necesita ningún principio particular de la reflexión, pues ahí es el determinante, -- porque un principio objetivo le es dado por medio del entendimiento. Pero en lo que se refiere a las leyes particulares, que pueden ser conocidas, sólo por medio de la experiencia, puede haber en ellas tan gran diversidad y desigualdad, que la facultad de juzgar deba servirse a sí misma de principio para, aún sólo en los fenómenos de la naturaleza, buscar y acechar una ley, ya que necesita uno como hilo conductor, si es que ha de esperar, por lo menos, un conocimiento conexo de la experiencia según una conformidad general de la naturaleza a leyes, la unidad de la misma según leyes empíricas. Ahora bien: en esa unidad contingente de las leyes particulares puede ocurrir que la facultad de juzgar, en su reflexión, parta de dos máximas, una que el mero entendimiento, a priori, le proporciona y otra que es ocasionada por experiencias particulares que ponen la razón en juego para instaurar, según un principio determinado, el juicio de la naturaleza corporal y de sus leyes. Encuéntrase después en esto que esas dos máximas diferentes no parecen poder coexistir una al lado de la otra; por tanto se produce una dialéctica que induce a error a la facultad de juzgar en el principio de su reflexión" (9).

Para una comprensión fácil del texto, representémoslo según el siguiente esquema:



Así pues, en la cúspide de la pirámide aparece la razón (en su acepción más amplia), la cual se sirve de las leyes que el entendimiento le proporciona. En segundo lugar, hemos de hacer notar que la antinomia se plantea en el seno mismo de la facultad de juzgar reflexionante; la facultad de juzgar determinante queda sólo como una posibilidad misma del entendimiento. De este modo, la antinomia surge porque la facultad de juzgar reflexionante no se conforma con recoger bajo un principio unificador las distintas experiencias particulares de la naturaleza, sino que -- también el entendimiento le proporciona una ley a priori, con lo cual no sabe decidir entre ambas máximas. Todo el problema proviene del "...eine ihr der blosse Verstand a priori an die Hand gibt ...", ya que nos es muy difícil comprender cómo la facultad de -- juzgar reflexionante que sólo posee para su reflexión un principio deducido de experiencias particulares, sin embargo, de pronto, se encuentra también con un principio que le es suministrado por el entendimiento a priori, es decir, por la facultad de juz-

gar determinante. Ello es muy difícil de aceptar, porque, como ya sabemos, los principios de la facultad de juzgar reflexionante -- son regulativos frente a los de la facultad de juzgar determinante que son constitutivos, de modo que, según este artilugio mental, la facultad de juzgar reflexionante se encontraría que en su investigación de los seres organizados tiene dos caminos a seguir: el posibilitado por los principios del entendimiento a priori, -- principio determinante, constitutivo de objetos, constituyente de experiencia objetiva, y el proporcionado por las besondere Erfahrungen, esto es, un principio regulativo, heurístico, orientador en la selva desorganizada de las leyes empíricas. Y lo que es más grave, ambos conducen a resultados totalmente opuestos e irreducibles; la facultad de juzgar reflexionante ha caído presa de su propio método.

El enunciado de ambas máximas podría ser éste:

1ª. Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas (Alle Erzeugung materialler Dinge und ihrer Form muss als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden)

2ª. Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles según leyes meramente mecánicas (su juicio exige una ley de la causalidad totalmente distinta, a saber, la de las causas finales) (Einige Produkte der materialen Natur können nicht als nach bloss mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen)) (10).

La formulación de ambos principios nos muestra claramente que estamos ante dos principios regulativos de investigación. Reparemos en las expresiones "muss als...möglich beurteilt werden", "können nicht als...möglich beurteilt werden". Sin embargo, podríamos formular tales principios como constitutivos, proponiendo las siguientes máximas:

Tesis: Toda producción de cosas materiales es posi

ble según leyes meramente mecánicas (Alle Erzeugung materialler Dinge ist nach bloss mechanischen Gesetzen möglich).

Antítesis: Alguna producción de las mismas no es posible según leyes meramente mecánicas (Einige Erzeugung derselben ist nach bloss mechanischen nicht möglich) (11).

En este caso hemos pasado de la mera hipótesis a la afirmación categórica. Sin embargo, este tipo de antinomia no llevaría consigo ningún tipo de problema, ya que tales máximas no serían sino principios constitutivos de la facultad de juzgar determinante y, como tales, una sería verdadera y otra falsa. No -- existe antinomia propiamente dicha, sino solamente una contradicción en la legislación de la razón (ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft) (12).

La antinomia que nos importa solucionar es la engendrada por la misma facultad de juzgar reflexionante. A ello -- dedicaremos el resto de este capítulo.

II.2. PRIMER NIVEL DE SOLUCION: AMBOS JUICIOS ESTAN CONSTITUIDOS POR PRINCIPIOS REGULATIVOS

Planteadas así la antinomia desde la perspectiva misma de la facultad de juzgar reflexionante, vamos a intentar solucionarla desde tres niveles que se complementan mutuamente: como principio regulativo, apelando a una causa inteligente y poniendo en juego la hipótesis del entendimiento arguetípico. El segundo y tercer nivel tienen sentido si y sólo si es posible demostrar que ambas proposiciones son principios regulativos de la facultad de juzgar reflexionante; en definitiva, los dos últimos niveles lo único que hacen es profundizar en la brecha abierta por el primer nivel.

La cuestión se plantea casi a un nivel de lenguaje:

"Pero, en cambio, en lo que se refiere a la máxima primeramente citada de una facultad de juzgar reflexionante, esa no encierra, en realidad, contradicción alguna, pues cuando digo: todo suceso en la naturaleza material y, por lo tanto, todas las formas, debo juzgarlas, en lo que toca a su posibilidad, como producto de la naturaleza, según leyes meramente mecánicas, no digo con ello que son sólo de ese modo posibles (como excluyendo toda otra especie de causalidad), sino que eso quiere decir tan sólo que debo siempre reflexionar sobre aquellos principios según el principio del mero mecanismo de la naturaleza y, por lo tanto, desentrañar ese principio tan lejos como pueda, pues sin ponerlo a la base de la investigación no puede haber propiamente conocimiento alguno de la naturaleza. -- Ahora bien: esto no impide a la segunda máxima, en ocasiones pasajeras, a saber, en algunas formas naturales (y, con ocasión de éstas, incluso de la naturaleza entera), de reflexionar sobre ellas y --

buscar un principio totalmente diferente del de la explicación de la naturaleza - según el mecanismo, es, a saber, el principio de las causas finales, pues no por eso es suprimida la reflexión según la primera máxima, sino más bien se incita a que se prolongue todo lo que se pueda" (13).

En efecto, no es lo mismo decir que toda la producción de los objetos de la naturaleza es posible según leyes meramente mecánicas que decir que, en principio debemos juzgar tales producciones como si sólo dependiesen de las causas mecánicas. Para afirmar a continuación que esto no impide que en muchas ocasiones, cuando al usar la primera máxima nos encontremos con callejones sin salida, podamos utilizar una segunda máxima, esta vez regida por principios finales. Así pues, el principio de causalidad mecánica y el principio de causalidad final no son dos principios constitutivos de objetos, sino que sólo son dos formas del espíritu para ordenar nuestro conocimiento de la naturaleza. Son dos -- principios-guía que nos posibilitan la comprensión completa del cosmos. Nos importa poco que, en realidad, sólo existan causas mecánicas o causas finales, lo que nos interesa demostrar es que según la constitución de nuestro espíritu necesitamos de ambas máximas de la facultad de juzgar reflexionante, las cuales se complementan mutuamente. Es más, la cuestión de si, en realidad, el --- principio de causalidad mecánica y causalidad final se unen en lo desconocido, en lo suprasensible, tampoco nos importa demasiado, ya que lo único que podemos demostrar es que el espíritu, en su intento de explicación del mundo, tiene que echar mano de ambas, y al hacerlo, no puede considerarlas como principios objetivos, sino como puros principios subjetivos, reguladores de nuestra experiencia (14).

Sin embargo, es preciso dejar bien asentado que por el principio de causalidad mecánica no podemos estudiar los seres organizados, ya que éstos nos presentan un fundamento inte-

rior, regido por infinitas leyes particulares que, en principio, quedarían sin explicación posible. Esta acuciante necesidad es la que nos hace pensar en una causalidad original, que subyazca a la naturaleza como sustrato suprasensible. Por todo ello, podemos dejar zanjado el problema del siguiente modo: respecto a esa causalidad original a priori (Entendimiento arquitectónico), la razón, que sería la facultad que podría darnos cuenta de ella, no tiene capacidad para hacerlo; por otra parte, respecto a nuestra facultad de conocer, el principio de causalidad mecánica se siente incapaz de dar una explicación convincente a la producción de seres organizados (15).

Así pues, ante este marasmo de dificultades es preciso optar por el camino de la facultad de juzgar reflexionante, para la cual "es, pues, un principio completamente exacto el de - que, para el enlace tan manifiesto de las cosas en causas finales, debe ser pensada una causalidad diferente del mecanismo, a saber, la causalidad de una causa del mundo que obra según fines (inteligente), por muy precipitado e indemostrable que pudiera ser este principio para la determinante" (16). Tal idea no tiene como misión construir parte alguna de la realidad, sino que se usa tan sólo como hilo conductor de reflexión, quedando siempre abierta la posibilidad de toda otra clase de explicación. Completamente -- distinto sería el caso si la atribuyésemos a la facultad de juzgar determinante, la cual utilizaría sus máximas de forma apodíctica y, por tanto, trascendente. Todo ello nos induce a pensar -- que "toda la apariencia de una antinomia entre las máximas del modo de explicación propiamente físico (mecánico) y del teleológico (técnico), descansa, pues, en que se confunde un principio de la facultad de juzgar reflexionante con uno de la facultad de juzgar determinante y la autonomía del primero (que vale sólo subjetivamente para nuestro uso racional, en consideración de las leyes -- particulares de la experiencia) con la heteronomía del otro, que

debe regirse según las leyes (universales o particulares) dadas - por el entendimiento" (17). Es decir, no constituye una antinomia, sino que sólo es una apariencia de antinomia, ya que, lo que en - realidad, sólo son dos principios regulativos, inmanentes a la fa - cultad de juzgar reflexionante, se les convierte como un princi - pio de la facultad de juzgar determinante (principio de causali - dad) y como un principio de la facultad de juzgar reflexionante - (principio de finalidad).

Sin embargo, aunque Kant parezca dar por buena es - ta distinción, nosotros nos quedamos bastante insatisfechos, ya - que es bastante problemático afirmar que el principio de causali - dad mecánica es un principio regulativo de la facultad de juzgar reflexionante. Atrás queda la Analítica trascendental de la Crí - tica de la razón pura y su segunda analogía (el principio de cau - salidad). ¿Cómo considerar como un principio regulativo el más ge - nuino de los principios constitutivos? Pensamos que Kant ha entra - do aquí en un callejón sin salida teórico, en el que, una vez más, la imprecisión de los términos lo ha traicionado.

Sobre la salida de este impasse existe todo un aba - nico de soluciones según los distintos comentadores, de las cua - les vamos a elegir tres:

1. Para Bartuschat la antinomia aparece porque la tendencia natural del entendimiento es negar su función de subor - dinación en el momento de un juicio de reflexión, de tal modo que el entendimiento quiere hacer valer su papel preponderante. Sin - embargo, puesto que en el caso del juicio de reflexión el entendi - miento no es otra cosa que una capacidad de juzgar que procede de terminando, la antinomia surge porque la facultad de juzgar deter - minante quiere arrebatar el espacio propio de la facultad de juz - gar reflexionante. En definitiva, el problema está en que "la fa - cultad de juzgar determinante, como un momento de la facultad de juzgar reflexionante, pone a ésta en discordia consigo misma en -

la medida en que negando su carácter de momento se pone a sí misma de modo absoluto, pero quiere seguir teniendo, sin embargo, influjo determinante sobre el proceder de la facultad de juzgar reflexionante" (18).

2. H. W. Cassirer. Para este comentador no es posible pensar que Kant en la Crítica de la facultad de juzgar haya -- cambiado su doctrina respecto a la Crítica de la razón pura, es -- decir, los principios mecánicos son constitutivos de la experiencia. Sin embargo, hay un sentido en que ambos tipos de causalidad (mecánica y teleológica) pueden ser llamados principios regualtivos pertenecientes a la facultad de juzgar reflexionante, y es en el sentido de que ninguno de ellos nos da una visión de la naturaleza que explique lo que son las cosas en sí mismas. Ahora bien, esto nos conduce a una cuestión de más envergadura, a saber, a admitir que todos los principios constitutivos de la experiencia -- son regualtivos, puesto que no nos dicen cómo son las cosas en sí mismas sino cómo son para nosotros. Ante esta cuestión, H. W. Cassirer opta por la calle de en medio: sí es cierto, pero también -- Kant afirma que sin principios mecánicos no tendríamos conocimiento sensu stricto, por lo tanto, los principios mecánicos son más constitutivos que los principios teleológicos, aunque, no obstante, se tengan que mantener dentro del ámbito regulador en que, -- obligatoriamente, se tiene que mover el espíritu finito (19).

No dejaremos de señalar nuestra profunda simpatía por esta visión puramente reguladora de la experiencia en general, aunque no se nos oculte que si ampliamos un poco más esta tesis, el idealismo trascendental se convierte en idealismo absoluto, -- tal como históricamente ocurrió.

3. Para Mc. Farland, el considerar los principios mecánicos como principios regulativos no entra en contradicción -- alguna con la tesis de la Crítica de la razón pura, la cual es admitida sin discusión: los principios categoriales son constitutivos de la naturaleza y ellos garantizan el que la naturaleza sea

un sistema mecánico tal como fué concebido en la física newtoniana. Ahora bien, aunque Kant haya mostrado que las categorías mecánicas son constitutivas de la naturaleza, él no piensa que haya demostrado que la idea de mecanismo es el único modelo metodológico que podemos usar en nuestra investigación de la naturaleza. En definitiva, Kant no dice que en la Crítica de la facultad de juzgar que "ninguna categoría sea regulativa, sino que el sistema -- conceptual mecánico es regulativo como un principio metodológico y que cuando la ocasión surge debemos usar los conceptos teleológicos sin contradicción" (20).

Sin duda alguna, es la interpretación más acertada.

Según todo lo anterior, tenemos que concluir que la antinomia como tal, no existe, sino que se disuelve mediante una correcta comprensión de los términos en los que se plantea. Es sólo cuestión de no transgredir los límites de la facultad de juzgar reflexionante. Como dice Mc. Farland, el vocabulario mecánico y teleológico pueden coexistir sin contradicción, puesto que metodológicamente pueden ser usados como principios sin que entremos en una situación aporética. Siguiendo a este autor, podemos trazar un claro paralelismo entre el tratamiento de la libertad en la tercera antinomia de la Crítica de la razón pura y el tratamiento de la teleología en la antinomia del juicio teleológico.

Recordemos que la oposición causalidad-libertad es realmente la única antinomia fuerte de las planteadas en la Crítica de la razón pura (21). Pertenecen a las antinomias dinámicas, es decir, que tanto la tesis como la antítesis son correctas, una vez que hemos definido el campo legítimo de su uso. La filosofía crítica resuelve el conflicto en que cae la razón mostrando que la causalidad es sólo una ley que se aplica al ámbito de las apariencias, al mundo fenoménico. El yo-empírico cae bajo el imperio de la causalidad y de las leyes naturales, pero no así el yo-nouménico, el cual posee libertad y libre albedrío. La solución de

la tercera antinomia tiene su base en la clara distinción entre - naturaleza y libertad.

Este paralelismo claro entre la tercera antinomia y la antinomia mecanismo-teleología la expone gráficamente Mc. -- Farland acotando un famoso texto de la Crítica de la razón pura - en el cual se pueden sustituir los términos "naturaleza" y "naturales" por el de "mecanismo" y "mecánicos", así como el término - "libertad" por el de "teleología", siendo susceptible el texto de ambas lecturas (22):

"El problema es, pues, éste: ¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto tiene que derivar o bien de la naturaleza (mecanismo), o bien de la libertad (teleología)?; ¿no habrá que decir, por el contrario, que ambas alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento? La validez del principio que afirma la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales (mecánicas) inmutables quedó ya establecida como un principio de la analítica trascendental y no permite infracción alguna. La cuestión - se reduce, pues, a si, a pesar de ello, puede haber libertad (teleología) respecto del mismo efecto determinado por la - naturaleza (mecanismo) o si, por el contrario, esa libertad (teleología) queda completamente excluida por dicha regla - inviolable" (23).

Por último, señalemos que para Philonenko esta antinomia es mucho más difícil de seguir y mucho más sutil que la antinomia del gusto. Lo único que está claro es que, desde el punto de vista lógico, las proposiciones propuestas no están en el mismo nivel (una es universal y otra es particular). Piensa también que no es de ningún modo comparable a la oposición naturaleza-libertad (24).

Hasta aquí el primer intento de solución a la anti

nomia mecanismo-finalismo. En principio, hemos podido comprobar - que aquélla desaparece cuando utilizamos el principio mecánico y el principio final "como dos modos de ordenación con los que intentamos poner unidad en la multiplicidad de los fenómenos" (25). La antinomia desaparece desde el momento en que se los considera como dos principios de reflexión, como dos puntos de vista diferentes. Utilizadas así, como máximas de la facultad de juzgar reflexionante, constituyen la única arma contra los dogmatismos. No estamos construyendo una metafísica teleológica, ya que ello no - es posible, sino que lo único que intentamos hacer es una Crítica de la facultad de juzgar teleológica".

II.3. SEGUNDO NIVEL DE SOLUCION: LA HIPOTESIS DE UNA CAUSA INTELIGENTE

Una vez que hemos admitido la coexistencia, en el seno de una misma facultad, de principios mecánicos y teleológicos, siendo ambos válidos y necesarios para nuestra investigación de la naturaleza, siempre que sean utilizados como --- principios reguladores, podemos intentar dar un paso más y profundizar en el ámbito de los principios teleológicos. ¿Por qué admitir una causalidad final en la producción de algunos seres de la naturaleza? O mejor expresado, ¿qué significa admitir una causalidad final en tales productos? Ni que decir tiene que lo primero - que ello viene a significar es que existen algunos seres que están generados según un designio previo, según una causalidad original que previamente se ha moldeado a su manera. Existe una parte de la naturaleza que ha sido ya previamente concebida por una causa inteligente creadora de ella. En efecto, por mucho que deseemos evitarlo, admitir la causalidad final en nuestra investigación sobre la naturaleza implica, a su vez, admitir como sujeto - de esa causalidad un entendimiento suprasensible. Emprendemos así, de nuevo, una polémica similar a la mantenida en torno a los principios teleológicos: sus argumentos coinciden. De este modo, si - consideramos este entendimiento suprasensible, esta causa inteligente, de forma constitutiva, caeremos en el dogmatismo de las -- causas finales, tal como históricamente han caído algunos sistemas. Tenemos, pues, que hacer una asunción crítica, regulativa, de este principio y utilizarlo siempre como principio-guía, como hilo conductor de nuestra investigación y nunca como constituyente o creador de objetos.

Esta puesta en escena de una causalidad original, inteligente, entendimiento suprasensible, Dios, tiene su base en

algo que es esencial al ámbito de los seres organizados, al ámbito de la finalidad, a saber, la contingencia de tales seres. Este es el motivo primario y fundamental para tener que echar mano del principio de las causas finales y de una causa primera que lo sustente:

"Ahora bien: el concepto de una cosa, cu ya existencia o forma nos representamos como posible bajo la condición de un fin, está inseparablemente unido con el concepto de una contingencia de la misma -- (según leyes de la naturaleza). De aquí que las cosas de la naturaleza, que sólo como fines encontramos posibles, constituyen la prueba principal de la contingencia de todo el mundo, y son el único fundamento de prueba valedero para el entendimiento común, como para los filósofos, de la dependencia y del origen del mundo de un ser, que existe fuera del mundo y que es (a causa de aquella forma final) inteligente y, por tanto, de que la teleología no encuentre, para sus investigaciones, complemento alguno de su explicación más que en la teología" -- (26).

Así pues, los seres naturales que, según nuestro entendimiento, son posibles mediante la causalidad final, son la prueba más convincente de que el origen y la conservación de este mundo depende de una causa inteligente que existe fuera de él y que, por tanto, la teleología tiene su única complementación en la teología. Pero, ¿de qué modo hay que entender esta afirmación, dogmáticamente o críticamente? Para la filosofía trascendental -- procedemos dogmáticamente con un concepto "cuando lo consideramos como contenido bajo otro concepto del objeto, que constituye un principio de la razón, y lo determinamos conforme a éste" (27); y hacemos uso crítico de él cuando lo consideramos solamente en relación a nuestra facultad de conocer, esto es, según las condiciones subjetivas propias para su representación, sin emprender la --

tarea de decidir algo sobre su objeto (28). De este modo, podemos decir que el uso de la facultad de juzgar determinante es siempre dogmático, frente al de la facultad de juzgar reflexionante, que es siempre crítico.

Pues bien, el único uso válido que podemos llevar a cabo de esa causa inteligente es el uso crítico, reflexivo, y de ningún modo, el uso dogmático, constitutivo. Mediante la primera acepción, podemos asegurar que "según la característica propia de mis facultades de conocer, no puedo juzgar sobre la posibilidad de esas cosas y su producción, más que pensando una causa - de ellas, que obre según intenciones y, por lo tanto, un ser que es productivo, según la analogía con la causalidad de un entendimiento" (29); mediante el segundo afirmaríamos que la producción de ciertos seres de la naturaleza sólo es posible mediante una -- causa primera que obre según fines. Según el uso crítico, el sujeto no decide nada sobre los objetos que juzga, sino que lo único que hace es poner las bases subjetivas suficientes como para que el ser humano, finito, pueda reflexionar sobre un ámbito que se le escapa a su constitución anímica. No así el uso dogmático, mediante el cual no importa quien sea el sujeto que juzga, sino cómo sean los objetos juzgados.

Por todo ello, es preciso matizar claramente en -- qué sentido la teleología desemboca en la teología. Si en nuestros principios teleológicos utilizamos un método constitutivo, - dogmático, caeremos en ese instante en una teología dogmática, razonando así: existe un ser primero, inteligente, Dios, causa y motor del mundo; sin embargo, si optamos por un método regulativo, crítico, nos tendríamos que limitar a la fórmula siguiente: "...no podemos pensar y hacernos concebible de modo alguno la finalidad, que debe ser puesta a la base de nuestro conocimiento mismo de la posibilidad interior de muchas cosas naturales, más que representándonoslas ellas y, en general, el mundo entero, como un produc-

to de una causa inteligente (de un Dios)" (30).

Como dice Mc. Farland, no somos capaces ni de probar objetivamente la existencia de fines de la naturaleza, ni la existencia de una causa suprema, ya que, propiamente hablando, no observamos fines en nuestra experiencia de los objetos, sino que simplemente los leemos en ellos. Es nuestro espíritu quien introduce esta concepción dentro de la naturaleza. La única razón por la que nosotros atribuimos fines a la naturaleza es que hay ciertos objetos de la naturaleza que no podemos explicar según principios de la mera observación de aquélla (31). Lo ideal sería explicar los seres organizados según principios de causalidad mecánica, sin embargo, según la filosofía trascendental eso es algo imposible para la raza humana: "... se puede con audacia decir que es absurdo para los hombres tan sólo en concebir o esperar el caso de que pueda levantarse una vez algún otro Newton que haga concebible aún sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención; hay que negar absolutamente ese punto de vista a los hombres" (32). En definitiva, necesitamos poner bajo la naturaleza el concepto de una "intención"; ello es una máxima absolutamente necesaria para nuestra investigación sobre ella: debemos organizar los seres organizados como si ellos sólo fuesen posibles mediante causas finales.

Por otro lado, no constituye ningún desatino afirmar, como hace Barni, que es imposible probar que el principio teleológico difiere del principio mecánico. Todo lo que podemos decir es que, para concebir la posibilidad de ciertas producciones de la naturaleza, estamos obligados a haber recorrido una causalidad diferente de la mecánica (33). Lo que, en último término, es incapaz de decidir nuestra razón es si el concepto de un fin de la naturaleza (Naturzwecke) es un concepto ratiocinante (ratiocinans) y objetivamente vacío o es un concepto real, un concepto -- que funda conocimiento, un conceptus ratiocinatus. La objetividad

del Naturzwecke queda relegada al ámbito de lo suprasensible, al ámbito de lo desconocido; la inteligencia finita lo único que puede afirmar es que, según la constitución de sus facultades de conocer, tiene que utilizar ese concepto como hilo conductor y que tal concepto le remite irremediabilmente a su causa, una causa inteligente. Pero no al contrario, no es que la apelación a causas finales de este mundo sea la fuerte objetiva de finalidad, sino - que es ésta la que nos remite a aquélla.

En realidad, como sostiene V. Delbos, la distinción necesaria y el acuerdo posible entre estas dos clases de causalidad reposan sobre la existencia de un principio, que está fuera de ambas, de un principio, que no siendo dado más que en una representación empírica, es suprasensible, y que, siendo suprasensible, queda inaccesible a todo conocimiento determinado. Este principio/sustrato suprasensible es el último fundamento para que sea el mecanicismo el que se subordine a la finalidad (34).

Ahora bien, ¿qué hemos conseguido a partir de la hipótesis de una causa inteligente en nuestro deseo de resolver la antinomia mecanicismo/finalismo, principios mecánicos/principios finales? Pensamos que se ha dado un paso más en el intento de demostrar que, verdaderamente, tanto unos como otros, son principios regulativos y que podemos usarlos sin temor a caer en el dogmatismo; este temor estaba especialmente fundado respecto al uso del principio de las causas finales. Hemos aclarado, pues, -- que el concepto de un ser como fin de la naturaleza, no es un concepto real, constitutivo de experiencia, sino que es un concepto vacío, un concepto ratiocinans. Asimismo, hemos mostrado cómo ese concepto nos lanza a la hipótesis de una causa inteligente, pero que ésta, a su vez, es preciso considerarla como un concepto regulativo de nuestra facultad de juzgar reflexionante y que no tenemos ningún derecho a usarla como perteneciente a la facultad de juzgar determinante. No obstante, esta hipótesis nos pone en camino para intentar encontrar fuera del mundo la unión de los princi

prios mecánicos y teleológicos: ello es sólo posible en el ámbito de lo suprasensible, concepto que, a su vez, tomamos como principio regulador de la experiencia. Llegados a este punto, diferimos la completa solución a un nivel superior: la hipótesis del Entendimiento arquetípico, en el cual coinciden principios mecánicos y principios finales, especialmente porque, según la constitución - de ese tal entendimiento, sólo necesitaría de los primeros.

II.4. CRITICA A LOS SISTEMAS DOGMATICOS SOBRE LA FINALIDAD

Al hilo de la discusión sobre si el concepto de un "fin de la naturaleza" es constitutivo o regulativo y sobre si la idea de una causa inteligente constituye sólo una hipótesis o algo más, Kant pasa revista a los distintos sistemas -- que a lo largo de la historia de la filosofía han intentado dar cuenta de la producción de universo según una técnica, ya sea ésta intencional o no lo sea, según causas finales o según causas mecánicas. El punto de partida de esta discusión sería el siguiente:

"Llamando técnica el proceder (causalidad) de la naturaleza, a causa de lo semejante a fines que en sus productos encontramos, vamos a dividirla en intencional (technica intentionalis) y no intencional (technica naturalis). La primera debe significar que la facultad productiva de la naturaleza, según causas finales, debe ser tenida por un modo particular de la causalidad; la segunda, que en el fondo es totalmente idéntica al mecanicismo de la naturaleza, y que la coincidencia casual con muchos conceptos de arte y sus reglas, como condición puramente subjetiva para juzgarla, es falsamente interpretada como un modo particular de la producción natural" (35).

Pues bien, resulta que los distintos sistemas que han discutido sobre la explicación de la naturaleza en consideración a las causas finales, lo han hecho siempre desde el punto de vista dogmático, esto es, no sobre máximas sobre las cuales podamos juzgar los distintos productos de la naturaleza, sino sobre principios objetivos de la posibilidad de las cosas, ya fuesen finales o mecánicos. Kant reconstruye dos grandes grupos de siste-

mas que se han dedicado a explicar el origen y la constitución de la naturaleza, y que, por tanto, han suscitado la cuestión de la finalidad de la naturaleza:

"Los sistemas, en consideración de la -- técnica de la naturaleza, es decir, de -- su fuerza productiva según la regla de -- los fines son dos: el idealismo y el --- realismo de los fines de la naturaleza. El primero es la afirmación de que toda finalidad de la naturaleza es no intencionada; el segundo que alguna de esa finalidad (en los seres organizados) es -- intencionada, de lo cual, pues, podría -- sacarse la consecuencia, fundada como hi pótesis, de que también en todo lo que -- se refiere a todos los demás productos -- de la naturaleza, en relación con el todo natural, es la técnica de la naturaleza intencionada, es decir, fin" (36).

A. El idealismo de la finalidad.

Afirma que toda finalidad de la naturaleza es no intencionada. Sólo se admite como principio real de la naturaleza el principio de la causalidad mecánica. Así, el arte -- que se le supone en ciertas producciones no es más que mera apariencia, explicable por nuestra ignorancia: lo que hacemos es --- prestar a la naturaleza, a causa de la apariencia de finalidad -- que allí encontramos, una causalidad natural, derivada de leyes -- puramente mecánicas. A este modo de pensar pertenecen dos sistemas modélicos:

1. El de Demócrito y Epicuro, en el que referimos todo a causas puramente físicas que obran por azar. Se atribuye -- todo al azar, todo en la naturaleza es puro mecanismo; no se explica ni incluso esta misma apariencia de finalidad que es preciso reconocer. A Kant le merece este sistema un juicio muy duro: -- "El sistema de la causalidad atribuido a Epicuro y Demócrito es, literalmente tomado, tan manifiestamente absurdo que no puede detenernos" (37).

2. El espinosismo. Otra forma de idealismo de la - finalidad es aquél por el que nos remontamos a un fundamento hiperfísico de la materia y de la naturaleza entera. Es lo que denomina Kant el sistema de la fatalidad (Fatalität), el cual, aunque es muy antiguo, tiene como moderno representante a Espinosa.

Según este sistema, existe una causa hiperfísica, cuyas determinaciones mecánicas producen fatalmente todo lo que - existe e incluso la apariencia misma de finalidad que encontramos en la naturaleza. No existen causas finales, sino que todo es deducido de la necesidad de la naturaleza de un ser primero: "Sin embargo, hay de claro que en él la relación final en el mundo debe ser admitida como no intencionada (porque es deducida de un -- ser primero, pero no de su entendimiento; por tanto, de ninguna - intención del mismo, sino de la necesidad de su naturaleza y de - la unidad del mundo que de ella proviene) y, por tanto, el fatalismo de la finalidad es al mismo tiempo un idealismo de la misma" (38).

No obstante, desde la perspectiva kantiana, el sistema de Espinosa avanza bastante respecto al de Demócrito y Epicuro, aunque, al final, queda anclado en el necesitarismo de la sustancia única. Espinosa nos quiere eximir, por todos los medios a su alcance, de cuestionarnos por el principio de las causas finales, al poner como fundamento primero un principio autosuficiente, el cual se expresa en infinitos atributos y modos: las realidades particulares subsisten necesariamente en la unidad de la sustancia; puesto que no hay contingencia posible, es ocioso preguntarse por la causalidad final de los distintos modos. Sin embargo, - el espinosismo no lleva a cabo lo que pretende, ya que esa unidad puramente ontológica no contiene en el fondo más que una necesidad ciega, mediante la cual es imposible dar cuenta de la finalidad de la naturaleza (39).

B. El realismo de la finalidad.

Bajo este rótulo situamos aquellos sistemas que consideran la finalidad de la naturaleza como algo real -- de la constitución de los objetos. Esta realidad de las causas finales puede presentarse por vía física o por vía hiperfísica; en el primer caso estamos en el hilozoísmo, en el segundo en el teísmo.

1. El hilozoísmo. Según este modo de pensar, los fines de la naturaleza tienen su base en la vida de la materia, la cual obra como si fuese una facultad proveedora de fines. Se considera a la materia como dotada de un principio interior de vivificación. Esta teoría fué propuesta por la filosofía natural estoica. Para Kant, esta tesis no tiene sentido, ya que el concepto de "materia viviente" constituye una contradictio in terminis: la falta de vida (inertia) es esencial a la materia (40). Además se incurría en un círculo vicioso, ya que deduciríamos la finalidad de los seres organizados a partir de la vida de la materia, la cual sólo se reconocería en tales casos, siendo imposible establecer la idea de una materia viviente sin la posibilidad de tales seres (41). Así pues, nada soluciona tampoco el hilozoísmo.

2. El teísmo. Los fines de la naturaleza tienen su fuente en un ser inteligente, originariamente vivo, fundamento -- primero del universo, el cual obra según fines. Nos remontamos, -- pues, a la causa primera del mundo, a la que atribuimos inteligencia y voluntad. Tiene una ventaja respecto a todos los anteriores sistemas, a saber, la coherencia en el planteamiento de sus principios: este universo, como ser contingente, opera mediante -- causas finales, cuyo último sentido está en un ser ordenador, fuera de este mundo, causa primera y fundamento último. Ahora bien, puesto que la admisión de esta teoría llevaría consigo la obligación de demostrar la existencia de ese ser primero, tenemos también que desestimarlos como sistema no crítico.

A la vista de todos estos sistemas parece que la historia de la razón pura ha desarrollado todas las soluciones posibles para esta cuestión, a saber, la materia sin vida (Demócrito, Epicuro), el dios sin vida (Espinosa), la materia viviente -- (hilozoísmo) y el dios viviente (teísmo) (42). Parece, pues, que no queda ninguna otra solución, y ello es completamente verdad, -- de modo que, en algunas de las opciones anteriores tiene que estar la solución de la cuestión. Lo que sí tendremos que hacer es modificar el uso que hagamos de la hipótesis que elijamos como -- verdadera, es decir, no podremos usar sus principios como leyes -- objetivo-constitutivas para la facultad de juzgar determinante, -- sino que tendremos que utilizarlos como máximas para la facultad de juzgar reflexionante. Pensamos que Kant va a elegir la hipótesis más fuerte --el teísmo-- y a partir de ella va a profundizar en la coexistencia de principios mecánicos y teleológicos en las leyes mismas de la naturaleza. En efecto, es la hipótesis de un entendimiento superior, de una causa inteligente, la que nos puede servir de guía en nuestra investigación del origen y estructura -- del universo, así como de principio metodológico para profundizar en la antinomia que tenemos planteada.

II.5. TERCER NIVEL DE SOLUCION: LA HIPOTESIS DEL ENTENDIMIENTO ARQUETIPICO

Hasta ahora hemos demostrado que ambas - formas de juicio -principios mecánicos y teleológicos- pertenecen, como máximas regulativas, a la facultad de juzgar reflexionante y que, por tanto, la antinomia se disolvía desde el momento en que no había conflicto real entre ellas. Desde una segunda perspectiva, hemos visto cómo la hipótesis de una causa inteligente, entendida ésta como creadora de las leyes empírico-particulares, por analogía a nuestro entendimiento (creador de las leyes absolutamente universales), profundizaba en un paso más nuestro intento - de superar la antinomia; eso sí, siempre que tratásemos tal causa inteligente no como algo real, sino como una hipótesis necesaria para nuestro espíritu en orden a comprender la naturaleza particular. Creemos que, efectivamente, este segundo nivel es muy consistente, ya que situamos en un mismo plano nuestro entendimiento, - como causa creadora de leyes universales y necesarias, constructor de la naturaleza en general, pero incapaz de aprehender necesariamente según esas leyes las partes contingentes del reino natural, y la necesidad de que esas leyes particulares (empíricas y contingentes) sean necesarias para algún entendimiento que sea, - por ese motivo, su constructor. Trasladamos analógicamente la facultad de producir de nuestro entendimiento a otro, cuya capacidad fundamental es la de convertir en necesarias leyes que para el entendimiento finito son contingentes. Parecería, pues, que si demostrásemos la existencia de ese tal entendimiento todo estaría solucionado; sin embargo, eso, como veremos, va a tener poca importancia, porque, aparte de que siempre caeríamos en el teísmo, lo que realmente nos importa y es, además, fecundo para nuestra -

investigación es la contraposición finito/infinito o contingente/necesario.

Pues bien, planteada así la cuestión, surge aún un nuevo nivel de profundización en nuestro curso de disolución de la antinomia. El núcleo de esta nueva perspectiva consiste en convertir la causa inteligente (voluntad) en un Entendimiento arquetípico, estableciendo como hilo conductor del argumento las distintas relaciones, posibles entre los objétos (fenómenos) y el entendimiento. Se trata de la solución más brillante a la antinomia (aporía) mecanismo-finalismo, la cual se nos diluye al analizar las características fundamentales del entendimiento finito, discursivo, en contraposición a los caracteres esenciales del Entendimiento arquetípico, infinito, intuitivo. El razonamiento es el siguiente: el entendimiento humano, discursivo, tiene que distinguir necesariamente entre posibilidad y realidad, ser y deber-ser, mecanismo y finalidad, sin embargo, para un entendimiento intuitivo no habría tal contraposición de conceptos, esto es, lo posible siempre sería real, el "deber-ser" se identificaría con el "ser" y la finalidad desaparecería para dar paso al puro mecanismo.

¿Por qué es esto así? Pues, porque el entendimiento finito posee para la construcción del conocimiento dos facultades, a saber, la facultad de la sensibilidad que le proporciona las intuiciones y la facultad del entendimiento, suministradora de los conceptos; conceptos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas; mediante la intuición se nos da la realidad, la donación del ser, la existencia, pero ella sólo tiene sentido cuando es pensada por el entendimiento. Pues bien, "todavía nuestra distinción de lo mero posible y de lo real descansa en que lo primero significa la posición de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto y, en general, a la facultad de pensar, y lo segundo, empero, el poner la cosa en sí misma --- (fuera de ese concepto)" (43).

Así pues, la distinción posibilidad-realidad, co-

sas posibles/cosas reales, sólo tiene sentido para un entendimiento discursivo, el cual necesita mediaciones para aprehender la -- realidad, distinción que no tiene sentido para las cosas en general (von Dinge überhaupt). La ley por la que se rige el entendimiento discursivo podríamos enunciarla así: todo lo que podemos -- concebir por las leyes del entendimiento es posible, pero no real, todo lo que se nos da en la intuición es real, pero puede no ser posible. La intuición sensible corresponde a lo real, pero sin hacerlo conocer; el entendimiento corresponde a lo posible, pero -- sin hacerlo real. Pues bien, como veremos más adelante esta distinción no tendrá ningún sentido para el entendimiento intuitivo, para el cual sólo tendrá sentido lo real: puesto que no distingue entre sensibilidad y entendimiento, sino que ambos se dan en un -- todo, no tiene que distinguir tampoco entre posible y real o entre contingente y necesario. La distinción posibilidad-realidad es, pues, esencial a la naturaleza humana de nuestro conocimiento:

"Así pues, la distinción de cosas posibles y reales es tal, que vale sólo subjetivamente para el entendimiento humano, puesto que podemos tener algo en el pensamiento, aunque ello no exista, o representarnos algo como dado, aún sin tener de ello todavía concepto alguno. Las proposiciones siguientes: que pueden cosas ser posibles sin ser reales, que de la -- mera posibilidad no se puede concluir a la realidad, valen correctísimamente para la razón humana, sin demostrar, por -- eso, que esa diferencia esté en las cosas mismas" (44).

La segunda distinción que podemos atribuir a un entendimiento discursivo y que no es necesaria en el entendimiento intuitivo es la que existe entre ser y deber-ser. Puesto que el -- entendimiento finito está mediatizado en su obrar por la sensibilidad y por el mundo sensible, no hace siempre lo que debe hacer, -- por lo que su conciencia moral le tiene que dictar normas, mandatos, deberes. No siempre se obra como se debería obrar: el abismo

entre el ser y el deber-ser es el tributo que tiene que pagar el entendimiento finito a su sensibilidad. Es un hecho que las acciones que moralmente concebimos como absolutamente necesarias, físicamente las consideramos como contingentes, es decir, "que lo que necesariamente debería ocurrir, sin embargo, a menudo no ocurre" (45). Tal abismo desaparecería en el mismo momento en que la razón fuese considerada sin sensibilidad, lográndose así la completa coincidencia entre deber (sollen) y hacer (handeln), entre ley práctica posible y ley práctica real (46).

Ahora bien, a partir de esta distinción posible-real, tanto en el plano teórico como en el plano práctico, podemos hipostasiar la idea de un Ser absolutamente necesario en el - que posibilidad y realidad coincidirían. Ello lo hacemos según el razonamiento siguiente: puesto que su mero pensarlo no es contradictorio, es posible, y puesto que es posible, es, a su vez, real, ya que en el ser absolutamente necesario la realidad se deriva de su posibilidad. Tal idea es absolutamente necesaria e indispensable para nuestra razón, aunque, éso sí, tengamos que admitirla como un concepto regulativo, no constitutivo, no como un concepto - del entendimiento, sino como una idea de la razón. Pues bien, a - este ser absolutamente necesario corresponderían unas estructuras cognoscitivas completamente distintas al espíritu humano: poseería un entendimiento intuitivo (no discursivo), para el cual no - habría distinción entre posibilidad y realidad, sino que pensar - una cosa sería, al mismo tiempo, convertirla en algo real: "Para un entendimiento en que no hubiera esa distinción, se diría: todos los objetos que conozco son (existen), y la posibilidad de algunos que, sin embargo, no existen, es decir, la contingencia de los mismos, si es que existen, y la necesidad, que también hay -- que distinguirla, no vendría de ningún modo en la representación de un ser semejante" (47). Esa misma contingencia de los objetos, su mismo "ser accidentes", es quizás la razón más profunda para - que a nuestro entendimiento no repugne el admitir la idea de un -

ser absolutamente necesario.

De igual modo sucedería con el obrar de ese ser, - el cual, como perteneciente al mundo inteligible, estaría determinado por la pura libertad: obraría de acuerdo con su naturaleza, esto es, actuaría moralmente en todas sus acciones, ya que todas ellas estarían completamente determinadas por la causa suprasensible de la sensibilidad. Los conceptos de "deber" y "obligación" - sólo tienen sentido, pues, para el ser finito racional, el cual - participa de los dos mundo posibles, el sensible y el inteligible.

Pues bien, estudiemos ahora, desde la perspectiva de ese ser absolutamente necesario, idea regulativa de nuestra razón, concepto problemático de nuestro entendimiento y, en último término, máxima regulativa de nuestra facultad de juzgar reflexionante, la dicotomía mecanismo-finalismo. Ese ser, dotado de un en tendimiento intuitivo, iría directamente a la realidad, de modo - que la relación, propia del conocimiento, entre lo particular y lo general sería absolutamente necesaria; frente a él, tenemos que - el entendimiento propio del sujeto humano, entendimiento discursivo, no va directamente a la realidad, sino que necesita una mediación, estableciendo entre lo particular y lo general una relación meramente contingente (49).

Desde el punto de vista del entendimiento finito, discursivo, la aprehensión de lo particular bajo lo general es posible por la relación que se establece entre la facultad de juzgar y el entendimiento. Aquélla suministra los datos empíricos, - particulares, provenientes de la sensibilidad-imaginación, éste - proporciona lo universal, las categorías, y resulta que la concordancia entre aquellos datos particulares y estos elementos universales puede llegar a producirse de múltiples formas distintas, estableciendo así una relación meramente contingente entre lo universual y lo particular. Es esencial al entendimiento discursivo - la siguiente ley: que en el conocimiento, lo particular no sea, -

de ningún modo, elaborado por lo universal y que, por tanto, de --
ningún modo, lo particular pueda ser deducido de lo universal. --
Tal concordancia sólo puede venir a través de conceptos y leyes,
los cuales hacen posible la subsunción. Nuestro entendimiento tie
ne que pasar, pues, en el proceso del conocimiento, de lo analíti
co universal (concepto) a lo particular (intuición empírica dada).
Pasamos del "todo", entendido como concepto, a las partes; es lo
que nosotros vamos a llamar vía contingente del conocimiento: el
"todo" (concepto) no determina nada respecto a la intuición empí-
rica dada, sino que tiene que esperar que tal determinación sea
llevada a cabo por la facultad de juzgar (49).

Por ello, la concepción del "todo", propia del en-
tendimiento finito, discursivo, es completamente distinta a la --
concepción del "todo" del entendimiento arquetípico, intuitivo. --
Para el primero, un todo real de la naturaleza ha de ser conside-
rado sólo como el efecto de las fuerzas motrices concurrentes de
las partes; necesitamos pasar de las partes, como fundamentos uni
versales pensados, a un todo, que puede variar según el enlace de
las partes se realice de una u otra manera. Para el entendimiento
discursivo es una contradicción pensar que el todo es el fundamen
to de la posibilidad del enlace de las partes. Lo único que pode-
mos afirmar es que la representación del "todo" contiene el funda-
mento de la posibilidad de la forma del mismo y del enlace de sus
partes:

"Pero como el todo, entonces, sería un --
efecto (producto), cuya representación --
es considerada como causa de la posibili-
dad, y el producto, empero, de una causa,
cuyo motivo de determinación es sólo la
representación de un efecto, se llama --
fin, de aquí resulta que es sólo una con-
secuencia de la constitución particular
de nuestro entendimiento, el que podemos
representarnos como posibles productos --
de la naturaleza según otra especie de --
causalidad que la de las leyes naturales

de lamateria, a saber, según la de los - fines y causas finales, y el que este -- principio se refiera, no a la posibilidad de esas cosas mismas (aún consideradas como fenómenos) según esa especie de producción, sino sólo al juicio posible de las mismas para nuestro entendimiento" (50).

Así pues, el todo (das Ganze) es el efecto (Wirkung), producto (Produkt) de la representación (Vorstellung) previa de ese todo. Se trata de una especial causalidad: la representación previa del todo es causa (Ursache) de ese todo, el efecto es representado antes de ser causado. Pensamos la relación causa-efecto de forma circular, final, y no de forma mecánica, lineal; no es que exista una causalidad así, sino que es la especial constitución de nuestro espíritu la que nos obliga a representarnos - este tipo especial de causalidad.

Pasemos ahora a analizar las características propias del entendimiento arquetípico, que se supone sería el que correspondería a ese Ser absolutamente necesario al que la razón, - en ninguno de sus niveles (teórico, práctico y técnico), puede renunciar. En principio, es preciso afirmar que tal entendimiento - lo podemos pensar, al menos, negativamente, como un entendimiento no discursivo, como un entendimiento que no va de lo universal a lo particular y de éste a lo individual, sino como un entendimiento, por medio del cual podamos derivar necesariamente lo particular de lo general, sin que haya el mínimo asomo de contingencia - en esa concordancia. La característica esencial de tal entendimiento sería, pues, pasar de lo sintético-universal (Synthetisch Allgemeinen) a lo particular (zum Besonderen), es decir, de la intuición de un todo como tal, a sus partes correspondientes: es la vía de lo necesario (51). Ese "todo" es considerado desde esta --- perspectiva como "el fundamento de la posibilidad del enlace de - las partes" (52), de tal modo que las partes dependen necesariamente del todo. En definitiva, trátase aquí de un entendimiento -

que no tiene que pasar de lo particular a lo general, sino que -- aprehende, al mismo tiempo, tanto lo uno como lo otro y ambos en la intuición. Lo particular, pues, sólo puede ser de un modo: como es determinado por lo universal; desaparece. así, la contingencia que daba lugar al empleo de la causalidad final en la investigación de la naturaleza organizada.

Ahora bien, ¿cuáles deben ser las consecuencias -- que nosotros hemos de deducir de la oposición de estas dos clases de entendimientos? La primera, la única realmente, es que si los seres finitos poseyéramos un entendimiento intuitivo, de ningún modo tendríamos que echar mano de la explicación teleológica, como única tabla de salvación en nuestro intento de una explicación completa de la experiencia en general. En segundo lugar, percatémonos de la pobreza e insatisfacción que lleva consigo la explicación final, ya que ésta no es una explicación de las cosas en sí mismas, sino única y exclusivamente de nuestro modo de conocer -- las cosas. En este sentido, el traer a cuestión el intelecto arquetípico deja claramente en su lugar las limitaciones de nuestro propio entendimiento:

"(...) vemos, al mismo tiempo, por qué -- en el conocimiento de la naturaleza no -- estamos mucho tiempo contentos con una -- explicación de los productos de la naturaleza por medio de la causalidad según fines: es porque en ella queremos juzgar la producción de la naturaleza conforme sólo a nuestra facultad de juzgarla, es decir, a la facultad de juzgar reflexionante, y no a las cosas mismas para la facultad de juzgar determinante. Tampoco es aquí en modo alguno necesario demostrar que semejante intellectus archetypus sea posible, sino sólo que, al poseer algo frente a nuestro entendimiento discursivo, necesitado de imágenes (intellectus ectypus), y frente a la contingencia de semejante constitución, somos conducidos a esta idea (de un intellec-

tus archetypus), y que esta idea tampoco contiene contradicción alguna" (53).

Hay que añadir, además, que la posible coexistencia en nuestro espíritu del modo de explicación mecánico y del modo de explicación teleológico, tiene también su raíz en el otro gran postulado del idealismo trascendental: la distinción/oposición fenómeno-cosa en sí. En efecto, si fuésemos capaces de una visión de la naturaleza, tal como las cosas son en sí mismas, no sería factible la explicación mecánica, discursiva, sino que sólo obtendríamos un saber intuitivo de aquélla, y ello por lo siguiente: porque el espacio, como unidad formal de la relación sujeto-naturaleza, es una representación que subyace a todas las partes, y en la cual, ninguna parte puede ser determinada sin relación -- con el todo y si fuese, no sólo la condición formal de las cosas de la naturaleza, sino también su condición material, entonces -- las cosas derivarían directamente de ese todo y no habría contingencia alguna en la conjunción partes-todo. Sin embargo, la desgracia es que el espacio, tal como nos enseñó la "Estética trascendental" de la Crítica de la razón pura es sólo la condición -- formal de las cosas en cuanto fenómenos, no de las cosas en sí -- mismas (54).

En definitiva, puesto que los límites propios de nuestro entendimiento finito nos obligan a distinguir entre intuición/concepto, posible/real, ser/deber-ser, fenómeno/cosa en sí, todo/partes, contingente/necesario, aunque no renuncia jamás a -- una mayor necesidad y universalidad de nuestra experiencia de la naturaleza, se hace necesario utilizar en nuestra investigación -- de los seres organizados no sólo los principios de causalidad mecánica, sino también los principios de causalidad final:

"Pero, como, sin embargo, es, al menos, posible considerar el mundo material como mero fenómeno, pensando algo, como cosa en sí (que no es fenómeno), que sea -- su sustrato, y poner bajo éste una intui

ción intelectual correspondiente (aunque no sea la nuestra), hallaríase entonces un fundamento real, suprasensible, aunque para nosotros incognoscible, de la naturaleza, a la cual pertenecemos también nosotros mismos; así, pues, lo que en ella es necesario como objeto de los sentidos, lo consideramos según leyes mecánicas, y, en cambio, la concordancia y la unidad de las leyes particulares con las formas correspondientes, que debemos juzgar como contingentes respecto de --- aquellas leyes, las consideramos (con la naturaleza entera en un sistema), como objeto de la razón, según leyes teleológicas, y juzgaríamos así la naturaleza según dos clases de principios, sin que el modo de explicación mecánico sea excluido por el teleológico, como si ambos se contradijeran" (55).

Pensamos que éste es el texto clave que deja zanja da la cuestión. En efecto, subyaciendo al mundo material, a la naturaleza como fenómeno, a nosotros y a los objetos, existe un sustrato suprasensible, cuyo correlato subjetivo es el Entendimiento arquetípico. La relación de experiencia que se establecería entre ambos sería la de una intuición intelectual en la que todas las dualidades propias del entendimiento finito se unirían en la más absoluta necesidad. Pero, la relación de experiencia que mantienen ese sustrato para nosotros, a saber, el fenómeno, y su correlato subjetivo, esto es, el entendimiento discursivo, es completamente distinta a la hipotética relación que se establecería entre la cosa-en-sí y el Entendimiento arquetípico. Tal relación de experiencia finita tiene que ser el resultado de dos procesos complementarios: por un lado, estudiamos según leyes mecánicas aquella parte de la naturaleza que se nos muestra como regida por leyes necesarias, según nuestros sentidos; y por otro lado, investigamos según leyes teleológicas aquella otra parte de la naturaleza que se nos muestra regida por unas leyes que no son necesarias

para nuestro entendimiento y que, sin embargo, sospechamos que se
rían necesarias para otra especie de entendimiento. Y, lo que es
más, unimos ambos tipos de investigación en un sistema completo -
de experiencia, cuyo fundamento último es la razón.

II.6. CONCLUSION: SUBORDINACION DE LOS PRINCIPIOS MECANICOS A LOS PRINCIPIOS TELEOLOGICOS

De todo lo expuesto en los epígrafes anteriores tenemos que deducir^{que} explicación mecánica y explicación final tienen que coexistir en nuestra investigación de la naturaleza y que, por tanto, de ningún modo, la explicación mecánica hace superflua la explicación final: "Ninguna razón humana (ni tampoco una finita que fuera semejante a la nuestra, según la cualidad, aunque la superase, empero, mucho, según el grado) puede absolutamente esperar comprender la producción aún sólo de una hierbecilla por causas meramente mecánicas. Pues, si el enlace teleológico de causas y efectos es, para la posibilidad de un objeto semejante, totalmente indispensable para la facultad de juzgar, - hasta para estudiar esa posibilidad con el hilo conductor de la experiencia: si para objetos exteriores, considerados como fenómenos, no puede encontrarse fundamento alguno bastante que se refiera a fines, sino que este fundamento, que también está en la naturaleza, sólo debe buscarse en el sustrato suprasensible de la misma, del que, sin embargo, no tenemos conocimiento alguno, no es, pues, absolutamente imposible tomar de la naturaleza fundamentos de explicación derivados, para los enlaces finales, y es necesario, según la constitución de la humana facultad de conocer, buscar el fundamento superior de los fines en un entendimiento originario, como causa del mundo" (56).

La explicación de cualquier ser organizado exige - el empleo del principio teleológico, aunque, eso sí, intentemos - siempre por todos los medios llevar la explicación mecánica lo -- más lejos posible. Así pues, la primera conclusión que tenemos -- que sacar de todo este problema es que para determinados produc-

tos de la naturaleza es absolutamente necesaria la coexistencia - de la explicación mecánica con la explicación teleológica:

a) No podemos abandonar de ningún modo la explicación mecánica en lo que concierne a la producción de los objetos naturales; y ello aunque estemos seguros de que un altísimo arquitecto haya creado, preformado o predeterminado las formas de la naturaleza tal como son, ya que, de ningún modo, podríamos conocer el modo de obrar de ese ser, ni su naturaleza, puesto que, como seres finitos, nos está vedado tanto un conocimiento de ello a priori (de arriba abajo) como a posteriori (si partimos de los hechos, de lo empírico, caeríamos en un círculo vicioso) (57).

b) Pero también es absolutamente necesaria la explicación teleológica, la cual debemos utilizar como principio heurístico de investigación: es necesario pensar para el fundamento de posibilidad de los seres organizados una causa (espontánea) -- distinta de la causa mecánica (58).

Por ello, la razón tiene que proceder cuidadosamente, con cautela. Así no debe explicar teleológicamente toda técnica de la naturaleza (pensemos que los cuerpos regulares no pueden presentar una finalidad debido a la causalidad mecánica), sino -- que es preciso explicar mecánicamente todo lo que sea posible en la naturaleza, aunque sin caer en el extremo opuesto, a saber, intentar explicar mecánicamente aquellos objetos en que la finalidad se muestra innegable. Y sucede que, cuando no utilizamos bien estos métodos y mezclamos los ámbitos, transformamos la razón en fantasía y la hacemos errar en el ámbito de lo ilusorio.

Es así que tenemos que tener cuidado al emplear ambos métodos. Lo más seguro es que una misma cosa de la naturaleza no resista ambos principios de explicación, ya que, en ese momento, los estaríamos utilizando como dos principios dogmáticos y entonces entrarían en conflicto. Kant pone el ejemplo del gusano:

"Cuando, por ejemplo, admito que un gusa no hay que considerarlo como producto -- del mero mecanismo de la materia. (de la nueva formación que realiza por sí misma cuando sus elementos son puestos en libertad por medio de la putrefacción), no puedo, empero, deducir ese mismo producto de la misma materia como de una causalidad de obrar según fines. Inversamente, cuando admito ese mismo producto como -- fin de la naturaleza, no puedo invocar una manera mecánica de producción del -- mismo y admitir ésta como principio constitutivo para el juicio del mismo, según su posibilidad, y juntar, pues, ambos -- principios. Pues uno de esos modos de explicación excluye el otro, aún suponiendo que objetivamente ambos fundamentos -- de la posibilidad de semejante producto descansaran en un solo, pero no hiciéramos referencia a él" (59).

Así pues, el camino recorrido hasta aquí nos permite establecer como máxima de nuestra investigación de la naturaleza particular el siguiente principio: "que según la constitución del entendimiento humano para la posibilidad de seres orgánicos -- en la naturaleza no puede ser admitida ninguna otra más que una -- que efectúe con intención y que el mero mecanismo de la naturaleza no puede ser, en modo alguno, suficiente para la explicación -- de esos sus productos, sin querer, por eso, decidir por este principio nada sobre la posibilidad misma de semejantes cosas" (60). El significado fundamental de esta máxima lo podríamos expresar -- así:

a) Es una máxima de la facultad de juzgar reflexivamente y, por tanto, tiene un valor subjetivo.

b) Es necesaria la unión entre las máximas mecánicas y teleológicas en orden a la investigación de cualquier ser -- orgánico.

c) Esa unión se convierte en una subordinación del mecanismo (der Mechanism) bajo el tecnicismo intencionado (nach --

dem absichtlichen Technizin), ya que ambos están bajo el principio de la finalidad de la naturaleza (nach dem transzendentalen - Prinzip der Zweckmässigkeit der Natur) (61).

La razón fundamental de por qué es esto así, nos la puede proporcionar la disección de un juicio teleológico: en él vemos, por una parte, la forma (el sujeto ordena teleológicamente los datos materiales) y, por otra, la materia (determinados objetos de la naturaleza son fines y a la vez medios, y en cuanto tales están regidos por leyes mecánicas); podemos pensar determinados objetos de la naturaleza según fines, pero ello no impide que tales objetos, en sus causas medias, se muevan mecánicamente, de tal modo que es necesario admitir en el mismo seno del juicio teleológico una unión entre las causas mecánicas (objetivas) y -- las causas finales (subjetivas), ambas como causas explicativas de la producción de la naturaleza. Ello es así, porque el fundamento común de ambos principios hemos de ponerlo en el sustrato -- suprasensible de la naturaleza (Übersinnliche Substrat der Natur).

En efecto, la naturaleza es sólo el fenómeno, lo que se nos manifiesta de ese sustrato, y, por ello, es necesaria y factible la existencia de esos dos modos de investigación en este mundo de apariencias: "el principio común, por una parte, de la deducción mecánica y, por otra, de la teleológica es lo suprasensible, que debemos poner bajo la naturaleza, considerada como fenómeno" (62). Ahora bien, la simple apelación a lo suprasensible no proporciona la justificación para suponer que podemos usar ambos vocabularios sin contradicción (63), sino que lo que une a ambos vocabularios en su más alto nivel posible es el nuevo lenguaje de una mente suprasensible dentro de la cual no sería contradictorio su uso alternativo (64). Siguiendo en la misma línea, E. Cassirer dice lo siguiente: "sin embargo, para Kant lo 'suprasensible' no significa tampoco en este lugar tanto el sustrato y el último fundamento explicativo de las cosas como la proyección

de un fin inasequible en la experiencia más allá de los límites -- de ésta. No se afirma con ello una certeza teórica en cuanto al -- origen absoluto del ser, sino simplemente una orientación a la -- que nos acomodamos en la aplicación de los métodos fundamentales de nuestro conocimiento.

La posibilidad de que el mecanismo pueda llegar a reconciliarse con la teleología en el mundo de lo suprasensible -- indica, pues, ante todo, una cosa: que para la experiencia misma y para la investigación del engarce de sus fenómenos debemos emplear certeramente ambos métodos, puesto que cada uno de los dos es necesario e insustituible dentro de su radio de acción" (65).

Ahora bien, ¿qué podemos decir de éste? Desde una consideración estática, apenas podemos decir nada, sólo que es -- trascendente; desde una consideración dinámica, podemos afirmar -- que es el fundamento último objetivo que posibilita la explicación finalística de los objetos que caen bajo el espacio recorri-- do por el juicio teleológico.

Finalicemos este capítulo recogiendo un último pasaje kantiano en el que nos expresa claramente que la explicación mecánica debe quedar postergada para aquellos objetos en que no -- podamos reconocer fines de la naturaleza, pero que en estos últimos es necesaria la subordinación de la explicación mecánica a la explicación final:

"Aquí se fundan, pues, ahora los derechos y, por causa de la importancia que tiene el estudio de la naturaleza, según el -- principio del mecanismo, para nuestro -- uso teórico de la razón, también el deber de explicar mecánicamente todos los productos y sucesos de la naturaleza, incluso los más finales, tan lejos como es té en nuestra facultad (cuyas limitaciones no podemos dar en esta clase de investigación), pero, al mismo tiempo, de no perder nunca de vista que aquéllos -- que no podemos poner, para la investiga-

ción más que bajo el concepto de fin de la razón, debemos, conformemente a la -- constitución esencial de nuestra razón y prescindiendo de aquellas causas mecánicas, subordinarlos, por último, a la causalidad según fines" (66).

La grandeza de esta solución consiste en que, mientras que la supremacía de la explicación mecánica convertiría todo vestigio de finalidad en algo accidental o ilusorio, la explicación final, sin embargo, admite con sumo grado que sea utilizado el mecanismo como método explicativo de la mayor parte del proceso.

- (1) K.U., VIII, LII (A.K., V, 194)
- (2) MAC FARLAND, J.D., Kant's Concept of Teleology, p. 122.
- (3) Prolegomena, & 50 (A.K., IV, 338).
- (4) A.K., X, 269-70.
- (5) K.U., & 69, 331 (A.K., V, 385). El texto completo dice así:
 "La facultad de juzgar determinante no tiene por sí principios algunos que funden conceptos de objetos. No es ninguna autonomía, pues sólo subsume, bajo leyes o conceptos dados como principios. Precisamente por eso no está expuesto a ningún peligro de antinomia propia ni a ninguna oposición de sus principios. Así, la facultad de juzgar trascendental, que encerraba las condiciones para subsumir bajo categorías, no era por sí momotética, sino que sólo indicaba las condiciones de la intuición sensible, bajo las cuales, a un concepto dado, como ley del entendimiento, le puede ser dada realidad (aplicación), cosa sobre la cual no podía caer nunca consigo mismo en desacuerdo (al menos, según los principios)?"
- (6) Vid., L.C., 312 (A.K., V, 385).
- (7) Cfr. CASSIRER, H.W., A commentary on Kant's Critique of Judgment. pp. 340-41.
- (8) "Así, pues, en relación con tales casos tiene la facultad de juzgar reflexionante sus máximas, por cierto, necesarias, para el conocimiento de las leyes de la naturaleza en la experiencia, para alcanzar conceptos por medio de las mismas, aunque ellos deban ser conceptos de la razón, si es que aquella facultad necesita absolutamente de éstos para tan sólo tomar conocimiento de la naturaleza según leyes empíricas. Ahora bien: entre esas máximas necesarias de la facultad de juzgar reflexionante puede darse una contradicción, y por tanto, una antinomia. En ella se funda una dialéctica que cuando cada una de las máximas, que se contradice una a otra, tiene su base en la naturaleza de las facultades de conocer, puede ser llamada dialéctica natural, y apariencia inevitable que se debe despejar y resolver en la crítica para que no engañe" (K.U., & 69, 312-13, A.K., V, 385-86).
- (9) K.U., & 70, 313-14 (A.K., V, 386-87).
- (10) L.C., 314 (A.K., V, 387).
- (11) L.C., 315 (A.K., V, 387).
- (12) Ibid. H.W. Cassirer hace notar que Kant utiliza en el & 70 tres sentidos del término Vernunft: al principio se utilizaba en un

sentido amplio, más tarde como elemento de nuestro juicio -- reflexivo y finalmente como facultad opuesta a Verstand (O.c., 344)

- (13) K.U., &70, 345-16 (A.K., V, 387-88)
- (14) "NO se dice, por eso, tampoco que, según el mecanismo de la - naturaleza, aquellas formas no serían posibles; sólo se afirma que la razón humana, siguiendo la máxima del mecanismo, -- no podrá nunca descubrir el menor fundamento de lo que constituye lo específico de la naturaleza, aunque sí otros conocimientos de leyes de la naturaleza, con lo cual no se sabrá de --- cierto, si en el fondo interior de la naturaleza misma, descubierto de nosotros, la relación físico-mecánica y la relación de fin no podrán, en las mismas cosas, estar ambas conexas en un principio; mas nuestra razón no está en estado de - unir las en uno semejante, y la facultad de juzgar, por tanto, como facultad de juzgar reflexionante (por un motivo subjetivo), y no como determinante (por consecuencia de un principio objetivo de la posibilidad de las cosas en sí), se ve obligada a pensar, para ambas formas de la naturaleza, como base de su posibilidad, otro principio que el del mecanismo natural". -- L.c., 316, (A.K., V, 388)
- (15) Vid., K.U., &71, 317-18 (A.K., V, 388-89)
- (16) L.c., 318 (A.K., V, 389)
- (17) L.c., 319 (A.K., V, 389)
- (18) BARTUSCHAT, W., Zum systematischen Ort von Kants Kritik der - Urteilkraft. p. 197.
- (19) Vid., CASSIRER, H.W., O.c., pp. 345-48.
- (20) VID., McFARLAND, J.D., O.c., pp. 119-20.
- (21) La formulación de la tercera antinomia de la Crítica de la razón pura es la siguiente: "Thesis. La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar estos nos hace falta otra causalidad por libertad. Antítesis. No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza". K.r.V., A444-45, B472-73.
- (22) Mc FARLAND, J.D., O.c., pp. 122-23.
- (23) K.r.V., A536, B564
- (24) PHILONENKO, A., L'oeuvre de Kant, II, pp. 2-16.
- (25) CASSIRER, E., Kant , vida y doctrina, p. 403.
- (26) K.U., &75, 335 (A.K., V, 398-99)
- (27) K.U., &74, 329 (A.K., V, 395)

- (28) Ibid.
- (29) K.U., &74, 334, (A.K., V, 398)
- (30) K.U., &75, 337 (A.K., V, 400). NO podemos utilizar dogmáticamente la hipótesis de un ser tal, porque ese concepto no es sacado de la experiencia, ni es exigible por la posibilidad de la misma: Vid., &74, 332 (A.K., V, 397)
- (31) Mc. FARLAND, J. D., O.c., p. 308
- (32) K.U., &75, 337. Lukács hace el siguiente comentario a este -- texto: " Kant se encontraba ante la siguiente antinomia: por una parte, se atiene incommoviblemente a la dominación de la naturaleza(el mundo fenoménico en su sistema) por la causalidad. Y como causalidad y teleología se excluyen mutuamente hay que excluir la teleología de la explicación de la naturaleza. Por otra parte, la ciencia en nacimiento de la vida orgánica plantea problemas ante los cuales se fracasa inevitablemente con el viejo aparato conceptual del mecanicismo. Como es natural, Kant no ha podido encontrar la salida real de esa -- crisis de la ciencia de la vida orgánica. Incluso ha absolutizado como límite absoluto como límite de la capacidad de conocimiento humana la incapacidad de la época. Dice Kant: "Es -- impropio del hombre... esperar siquiera que pueda aún nacer -- otro Newton capaz de hacer comprensible la producción de una espiga de trigo según leyes naturales no ordenadas por ninguna intención". Kant no podía adivinar que medio siglo más tarde iba a nacer ese "Newton de la espiga de trigo", Darwin", El joven Hegel. p.339.
- (33) BARNI, J., Examen de la Critique de Judgment. p. 202
- (34) "En effet, tandis que la suprématie du mécanisme rend la finalité accidentelle ou illusoire, la finalité, au contraire, admet des moyens dont la loi d'action n'a besoin par elle-même de rien qui suppose une fin, et puis, par conséquent, être mécanique. Nous ne pouvons jamais ficher jusqu'à quel point le mécanisme agit comme moyen pour chaque fin de la nature, et nous restons autorisés à penser que cette action ne pourra jamais supprimer l'élément intentionnel et intellectuel sans lequel il n'y a pas de fin véritable; mais nous gardons le droit et nous avons le devoir d'expliquer mécaniquement autant qu'il est en nous, tous les événements de la nature, même ceux qui nous révèlent le plus de finalité. Ainsi, pourtant, le Jugement réfléchissant, en même temps qu'il nous oblige de chercher pour la diversité des lois empiriques la plus grande unité systématique, nous pousse à étendre le plus possible, sans préjudice pour la forme spéciale de cette unité, le champ d'application des lois générales de la nature matérielle". (DELBOS, V., O.c., pp. 454-55).
- (35) K.U., & 72, 321 (A.K., V, 390-91)

- (36) L.c., 322 (A.K., V, 391)
- (37) Ibid.
- (38) Ibid.
- (39) "El spinozismo, empero, no lleva a cabo lo que quiere. Quiere dar un fundamento de explicación del enlace final (que no niega) de las cosas de la naturaleza, y cita sólo la unidad del sujeto a que todas son inherentes. Pero, aún admitiéndole esa manera de existir para los seres del mundo, sin embargo, no por eso esa unidad ontológica es enseguida unidad de fin, y hace ésta en modo alguno concebible. Esta última, en efecto, es una muy particular especie de unidad que no sale en modo alguno del enlace de las cosas (seres del mundo) con un sujeto (el ser primero), sino que lleva consigo completamente la relación a una causa poseedora de entendimiento, y aún cuando se reunieran todas esas cosas en un sujeto simple, sin embargo, nunca presentarían, relación de fin, mientras en ellas, no se piense, primero, efectos interiores de sustancia como causa, y como causa mediante su entendimiento. Sin estas condiciones finales, toda unidad es mera necesidad natural, y si es atribuida, sin embargo, a cosas que nos representamos unas fuera de otras, ciega necesidad; pero si se quiere llamar finalidad de la naturaleza lo que la escuela llama la trascendental perfección de las cosas (en relación con su propio ser), según la cual todas las cosas tienen en sí todo lo que se exige para ser lo que son y no otra cosa, entonces es esto un juego de niños con palabras, en lugar de conceptos. Pues si todas las cosas deben ser pensadas como fines, es decir, que ser una cosa y ser un fin es idéntico, entonces no hay, en el fondo, nada que merezca particularmente ser representado como fin". (K.U., & 73, 325-26, A.K., V, 393)
- (40) L.c., 327 (A.K., V, 394)
- (41) L.c., 328 (A.K., V, 394)
- (42) "Aquí se ve que en la mayoría de las cosas especulativas de la razón pura, en lo que se refiere a afirmaciones dogmáticas, las escuelas filosóficas han ensayado generalmente todas las soluciones que son posibles sobre cierta cuestión. Así, sobre la finalidad de la naturaleza se ha ensayado: o la materia sin vida, o un dios sin vida, o la materia viviente, o también un dios viviente. No nos queda a nosotros nada más que, si fuera necesario prescindir de todas esas afirmaciones objetivas y examinar nuestro juicio críticamente, sólo en relación con nuestras facultades de conocer, para proporcionar a su principio la validez de una máxima, si no dogmática, bastante, sin embargo, para un uso seguro de la razón" (K.U., & 72, 323, Anmerkung, A.K., V., 392)
- (43) K.U., & 76, 340 (A.K., V, 402).

- (44) L.C., 340-41, KOPPER, J., comenta así este texto: "Kant betrachtet im § 76 der Kritik der Urteilskraft die Doppelung von Möglichkeit und Wirklichkeit für das ERkennen indem er von der Bedeutung, die diese beiden Begriffe für das Verstandeserkennen haben, ausgeht. Im Verstandeserkennen haben Möglichkeit und Wirklichkeit den Charakter von Position, aber beide Positionen sind gänzlich voneinander geschieden. Für den Verstand ist die Wirklichkeit sozusagen die Position als solche, die sich durch selbst als solche erweisende Position. Die Möglichkeit dagegen bedeutet Position in bezug auf das Begreifen, eine als Begreifen geschene Position; Kant sagt: sie bedeutet "die Position der Vorstellung eines Dinges respektiv auf unsern Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken". Die Position ist hier durch das Begreifen selbst gesetzt, sie ist nur als auf das Geschehen des Begreifens bezogen da. Diese durch das Begreifen selbst geschene Position aber bleibt, wenn sie zu objektiven Erkennen führen soll, durch die Position der Sache selbst bedingt. Diese Unterscheidung von zweierlei Position wird von der Vernunft die auf das unbedingte geht, darin kritisiert und als nicht die Realität selbst ausdrücken dargetan, dass sie gegen diese Unterscheidung das unbedingt Notwendige fordert, an dem Wirklichkeit und Möglichkeit gar nicht mehr unterscheiden werden sollen. Diese Forderung eines absolut notwendigen Wesens, an dem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterscheiden werden sollen, erhebt die Vernunft, sofern sie sich auf den Verstand und dessen Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit bezieht; sie sich dabei gänzlich von ihrem eigenen Raisonieren ab, das, wenn es durchgeführt wird, auch wenn auch auf andere Weise als der Verstand, mit der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit verfährt" (Reflexion und Determination, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1976, p. 5).

- (45) L.C., 342 (A.K., V, 403)

- (46) "Pero, como aquí la necesidad objetiva de la acción, como deber, se opone a aquella otra que tendrá, como suceso, si su fundamento estuviera en la naturaleza, y no en la libertad (es decir, en la causalidad de la razón), y como la razón, que, moralmente, es absolutamente necesaria, es considerada físicamente como del todo contingente (es decir, que lo que necesariamente debiera ocurrir, sin embargo, a menudo, no ocurre), resulta claro que depende sólo de la constitución subjetiva de nuestra facultad práctica que las leyes morales deban ser representadas como mandatos (y las acciones conforme a ellas como deberes) y la razón exprese esa necesidad, no mediante un ser (ocurrir), sino un deber ser, lo cual no tendría lugar si la razón fuese considerada sin sensibilidad (como condición subjetiva de su aplicación a objetos de la naturaleza), según su causalidad; por tanto, como causa en un mundo inteligible, de

acuerdo completamente con la ley moral, en donde no hubiere diferencia alguna entre deber y hacer, entre una ley práctica de lo que es posible por medio de nosotros y la ley teórica de lo que es real por medio de nosotros" L.c., 342-43, (A.K., V, 403)

(47) L.c., 342 (A.K., V, 403)

(48) "Por todo ello, es necesario que nos remontemos a la perspectiva de un entendimiento arquetípico:" Se trata, pues, de una particularidad de nuestro (humano) entendimiento, respecto a la facultad de juzgar, en la reflexión de la misma sobre cosas de la naturaleza. Pero, si ello es así, debe aquí hallarse a la base de la idea de un entendimiento posible, otro que el humano(así como en la Crítica de la razón pura debimos tener en el pensamieto otra posible intuición si la nuestra habíamos de considerarla como una especie particular, a saber, aquella para la cual los objetos sólo sirven como fenómenos), para - poder decir que ciertos productos de la naturaleza deben, según la particular constitución de nuestro entendimiento, ser considerados por nosotros, en su posibilidad, como producidos intencionadamente y como fines, sin pedir por eso que haya - realmente una causa particular que tenga la representación de un fin, como motivo de determinación; por tanto, sin negar que pueda otro(más alto) entendimiento que el humano encontrar también en el mecanismo de la naturaleza, es decir, en una relación causal para la cual no se admite exclusivamente un entendimiento como causa, como el fundamento de la posibilidad de semejantes productos de la naturaleza". K.U., &77, 345-46, A.K., V, 405-6)

(49) "Nuestro entendimiento tiene, pues, esto de peculiar para la facultad de juzgar: que en el conocimiento que elabora, lo particular no es determinado mediante lo universal, y no puede ser deducido sólo de éste; sin embargo, lo particular, en la diversidad de la naturaleza, debe concordar con lo universal (mediante conceptos y leyes), para poder ser subsumido bajo él, y esa concordancia, en circunstancias semejantes, tiene que ser muy contingente sin principio determinado alguno para la facultad de juzgar.

Ahora bien: para poder, sin embargo, pensar, al menos, la posibilidad de la concordancia de las cosas de la naturaleza con la facultad de juzgar (concordancia que nos representamos como contingente, y, por tanto, sólo posible mediante un fin enderezado a ello), debemos, al mismo tiempo, pensar otro entendimiento, en relación con el cual, y, por cierto, antes de todo fin que le sea atribuido, podamos representarnos como necesaria aquella concordancia de las leyes naturales con nuestra facultad de juzgar, que para nuestro entendimiento es sólo posible mediante el medio de enlace de los

fines.

Nuestro entendimiento tiene, en efecto, la propiedad de que en su conocimiento, verbigracia, de la causa de un producto, debe pasar de lo analítico-universal (de conceptos) a lo particular (la intención empírica dada), en la cual, pues, - respecto a la diversidad de lo particular, no determina nada, sino que debe esperar esa determinación, para la facultad de juzgar de la subsunción de la intuición empírica (cuando el objeto es un producto natural) bajo el concepto". (L.c., 348-49, A.K., V, 406-7).

(50) L.c., 350 (A.K., V, 408).

(51) L.c., 349 (A.K., V, 407). "Ahora bien: podemos también pensar un entendimiento que por no ser, como el nuestro, discursivo, sino intuitivo, vaya de lo sintético-universal (de la intuición de un todo, como tal) a lo particular, es decir, del todo a las partes; ese entendimiento, pues, y su representación del todo, no encierra en sí la contingencia del enlace de - las partes para hacer posible una determinada forma del todo, cosa que necesita nuestro entendimiento, el cual debe pasar de las partes, como fundamentos universalmente pensados, a diferentes formas posibles que han de ser subsumidas en aquél las como consecuencias". (L.c., 349, A.K., V, 407)

(52) Ibid.

(53) L.C., 350-51, (A.K., V, 408)

(54) K.r.V., A23-25, B38-40.

(55) K.U., &77, 352, (A.K., V, 409).

(56) L.c., 353 (A.K., V, 409-10).

(57) K.U., &78, 354-55, (A.K., V, 410).

(58) L.c., 355, (A.K., V, 411).

(59) L.c., 357, (A.K., V, 411-12).

(60) L.c., 360, (A.K., V, 413).

(61) Kant resume toda esta problemática en el siguiente pasaje:
"Pero en la anterior solución de la antinomia de los principios del modo de producción mecánico y teleológico de los seres naturales organizados, hemos visto que como en lo que toca a la naturaleza, formadora, según sus leyes particulares (para cuya conexión sistemática nos falta, empero, la clave), no son ellos más que principios de la facultad de juzgar reflexionante, que no determinan, pues, en sí, el origen de los seres naturales, sino sólo dicen que, según la constitución de nuestro entendimiento y de nuestra razón, no podemos pensar el origen en esa clase de seres más que según causas fi-

nales, no sólo es permitido el mayor esfuerzo posible, y -- hasta audacia, en los intentos de explicación mecánica, sino que también somos excitados por la razón a ello, a pesar de que sabemos que en ello no podemos nunca tener éxito, por -- motivos subjetivos de la especie particular y de la limita-- ción de nuestro entendimiento (y no porque el mecanismo de la producción contradiga en sí un origen según fines), y sabe-- mos, finalmente, que en el principio suprasensible de la na-- turaleza (tanto en nosotros como fuera de nosotros) puede es-- tar muy bien la reunión de ambos modos de representarse la -- posibilidad de la naturaleza, siendo el modo de representa-- ción, según causas finales, sólo una condición subjetiva de nuestro uso de la razón, cuando ésta quiere, no sólo saber el juicio de los objetos, dispuestos como fenómenos, sino -- que desea relacionar esos fenómenos mismos, en sus princi-- pios, con el sustrato suprasensible, para encontrar posibles ciertas leyes de la unidad de los mismos que no puede repre-- sentarse más que por medio de fines (entre los cuales la ra-- zón tiene que son suprasensibles)". (& 82, 386-87, A.K., V, 429).

- (62) "El principio que debe hacer posible la reunión de ambos en el juicio de la naturaleza según ellos, debe ponerse en lo -- que está fuera de ambos (por tanto, fuera de la representa-- ción posible, empírica, de la naturaleza), y contiene, sin -- embargo, el fundamento de ambos, es decir, en lo suprasensi-- ble: a éste debe ser referido cada uno de ambos modos de ex-- plicación". (K.U., & 78, 357, A.K., V, 412).
- (63) MCFARLAND, J.D., O.c., p. 131.
- (64) L.c., p. 134.
- (65) CASSIRER, E., O.c. pp. 405-406.
- (66) K.U., & 78, 363, (A.K., V, 415).

III. EL JUICIO TELEOLOGICO: SU APLICACION. SUS LIMITES.

Hemos estudiado ya las condiciones que hacen posible y necesario el juicio teleológico: la existencia de seres organizados en la naturaleza regidos por un principio de finalidad interna son la garantía objetiva del empleo del método teleológico cuando intentamos una investigación sobre tales seres. Por otra parte, la exigencia última de este método es puramente subjetiva: según la constitución de nuestro espíritu, según las especiales características de nuestras estructuras cognoscitivas, tenemos que apelar en determinadas áreas de nuestro sistema completo de experiencia a una causalidad de tipo inteligente.

Ahora bien, hasta ahora sólo hemos probado la estructura y necesidad de este tipo de juicio, sólo hemos justificado su entrada como juicio sintético a priori en la filosofía trascendental. Necesitamos ahora saber cuales son los resultados que vamos a obtener al aplicarlo a las dos esferas fundamentales en las que el juicio sintético a priori por antonomasia, a saber, el juicio mecánico, objetivo, determinante, contruido a través de los principios categoriales, no puede tener éxito alguno, a saber, el espacio de la filosofía natural que se ocupa de ese determinado ámbito de seres que poseen vida y el espacio propio de la teología natural: la búsqueda de una prueba para la existencia de Dios. En lo que se refiere al primer tema, creemos que Kant está abriendo una etapa nueva en la filosofía natural: estamos en los umbrales de la biología como ciencia. En cuanto al segundo núcleo de problemas, Kant pone el broche de oro final a su propio sistema a través de una reconstrucción de la existencia de Dios de la mano de la teología moral.

Así pues, este último capítulo de nuestro trabajo se constituirá en torno a cuatro temas fundamentales: en primer lugar, una vez dilucidado el puesto de la teleología en el ámbito

de las ciencias, pasaremos a una investigación sobre el origen de los seres vivos; en segundo lugar, intentaremos buscar el puesto privilegiado que compete al ser creado por antonomasia, a saber, el hombre, para el cual habrá que buscar el sentido último de su existencia, lo cual nos abocará, una vez patentizado el fracaso - de una teología física, a una demostración práctica de la existencia de Dios. Por último, discutiremos el grado de asentimiento a dicha prueba.

De este modo, la aplicación del juicio teleológico, como juicio reflexionante en general y, por tanto, como juicio ~~te~~ teórico, tiene su máximo acierto en el momento de buscar un origen del ser organizado (especialmente, el ser vivo), así como a la hora de inquirir el puesto privilegiado del hombre en el mundo, pero tiene que ceder su primacía a un juicio práctico, que ~~---~~ también va a ser teleológico, pero en otro sentido (se va a fundar en la razón práctica y no en la teórica), en el momento de enlazar al hombre, como fin final de la creación, con el garante de la situación privilegiada del hombre en el mundo (el hombre como un ser bajo leyes morales).

III.1. TELEOLOGIA Y CIENCIA NATURAL

1. La Teleología como Crítica

Una vez que hemos llegado al concepto de "ser organizado", definido especialmente por su cualidad fundamental de poseer una causalidad recíproca, tenemos que encararnos -- con el problema de su origen y su fin: ¿por qué y para qué los seres organizados? La respuesta a ambas cuestiones tiene que provenir de la Teleología, como saber que tiene como objeto el ser organizado. Pero, ¿qué es la Teleología?, ¿qué lugar ocupa dentro de la enciclopedia de todas las ciencias? Como ciencia filosófica debe pertenecer a una de las partes de la que hemos dividido la filosofía en general, a saber, o a la parte teórica o a la parte práctica. Y tenemos que concluir que pertenece a la filosofía teórica, puesto que su contenido esencial, los juicios teleológicos, han sido definidos como juicios reflexionantes en general, pertenecientes a la parte teórica del sistema. Así pues, lo que tenemos que discutir ahora es si como reflexión teórica pertenece a la Naturlehre o a la Gotteslehre, esto es, a la Naturwissenschaft o a la Theologia.

Pues bien, la Teleología tiene la virtud fundamental de que, constituyendo una parte de la filosofía teórica, no pertenece, sin embargo, a ninguna de sus partes analíticas, sino que pertenece a la Crítica, precisamente a la Crítica de la facultad de juzgar, siendo, no obstante, muy útil para ambas ciencias. Como iremos viendo a lo largo de este capítulo, la razón -- fundamental por la que la Teleología no puede pertenecer ni a la Ciencia natural ni a la Teología, es que estas ciencias, en cuanto tales, necesitan principios constitutivos y no sólo principios regultivos, pertenecen al ámbito de la facultad de juzgar --

determinante y no al de la facultad de juzgar reflexionante. Así pues, la Teleología es Crítica:

"La teleología como ciencia, no pertenece, pues, a doctrina alguna, sino sólo a la crítica, y, por cierto, a la de una facultad particular de conocer, a saber, la facultad de juzgar. Pero, en cuanto contiene principios a priori puede y debe decir el método de cómo se debe juzgar sobre la naturaleza según el principio de las causas finales; y así su metodología tiene, por lo menos, influjo negativo en el proceder de la ciencia teórica de la naturaleza y también en la relación que ésta puede tener, en la metafísica, con la teología, como propedéutica de ésta última" (1).

Así pues, la labor de la teleología es la crítica, el conocimiento de los límites de otras ciencias

; pero también tiene una función positiva, a saber, suministrar un método mediante el cual podamos juzgar según el principio de las causas finales los objetos de la naturaleza, lo cual nos abocará, sin remisión, a una teología, de la cual aquélla sólo puede ser propedéutica. En último término, la Teleología nos posibilitará el tránsito (Uebergang) de la ciencia de la naturaleza a la ciencia de Dios.

2. Sobre el origen de los seres vivos

La primera cuestión que surge cuando introducimos el modo de pensar teleológico en la Ciencia natural es el origen de los seres vivos, como versión más importante de los seres organizados. La crítica nos exige, en primer lugar, explicar su origen según leyes mecánicas; sin embargo, "la facultad de bastarse con esa explicación es, según la constitución de nuestro entendimiento, en cuanto que tiene que ver con cosas como fines de la naturaleza, no sólo sehr beschränkt, sondern auch deu-

tlich begrenzt" (2). Es necesario, pues, acudir a una explicación finalística de tales hechos, ya que para una pura explicación mecánica sería necesario poseer una intuición intelectual, de la --cual carecemos los seres finitos. El único método válido y posible es la unión de ambos tipos de investigación. En ella vamos a entrar con un bagaje de datos bastante exiguo: lo único que sabemos es que, por una parte, los seres organizados son productos de la naturaleza, y, por otra, la sospecha de que para una explicación racional del origen de tales seres habremos de subordinar el modo de la explicación mecánica a la explicación teleológica. A partir de tales datos vamos a discutir la ardua cuestión del origen de los seres vivos.

No obstante, en la perspectiva kantiana existe aún una teoría que podría explicar según leyes mecánicas el origen de tales seres y que es digna de atención. Según un estudio de anatomía comparada podemos determinar una analogía entre las distintas formas de los distintos seres, las cuales parecen provenir todas de un prototipo común (gemeinschaftlichen Urbilde), de una madre común primitiva (einer gemeinschaftlichen Urmutter). Es la teoría de la generatio univoca, la cual es expuesta así por Kant:

"Aquí tiene el arqueólogo de la naturaleza plena libertad para hacer surgir de -- las trazas conservadas de sus más antiguas revoluciones, según todo el mecanismo, conocido o verosímil, de la misma, -- aquella gran familia de criaturas (pues así debería uno representársela, si ha -- de tener fundamento la afinidad citada -- en general conexión). Puede hacer surgir del seno maternal de la tierra, que acababa de salir de su estado caótico (por decirlo así, como un gran animal), primero, criaturas de forma menos final; de éstas, a su vez, otras que se formaron -- más adecuadamente a su lugar de producción y a sus relaciones unas con otras, hasta que esa madre creadora misma, endu

recida, se haya osificado, haya limitado sus partos a determinadas especies, ya en adelante no diferenciables, y la diversidad permanezca tal y como se había repartido al fin de la operación de esa fructuosa fuerza de formación. Pero debe, sin embargo, en definitiva, atribuir a esa madre universal una organización, -- puesta, en modo final, en todas esas --- criaturas, sin lo cual la forma final -- de los productos del reino animal y vegetal no es pensable en modo alguno según su posibilidad" (3).

He aquí un texto digno de Darwin. Sin embargo, una vez formulada de forma tan brillante lo que más tarde iba a ser -- la teoría de la evolución, Kant nos dice que semejante hipótesis es una audaz aventura de la razón (ein gewagtes Abenteuer der Vernunft) (4), pues, aunque, a priori, no es una teoría contradictoria, sin embargo, la experiencia no muestra de ella dato alguno. Sólo podemos observar generatio homonyma, "pero la generatio heteronyma no se encuentra en ninguna parte, en lo que alcanza ---- nuestro conocimiento, por experiencia, de la naturaleza" (5). --- Coincidimos aquí con Flórez Miguel cuando afirma que Kant se ha -- parado ante los mismos umbrales de la teoría de la evolución sin que haya ninguna causa exterior que pueda explicarnos este atasco: estamos ante lo que Bachelard llamará obstáculo epistemológico (6).

Ahora bien, si abandonamos la perspectiva anterior, ¿cuáles pueden ser las características que tiene que cumplir una teoría capaz de explicar el origen de tales seres? La condición -- fundamental es que en aquélla exista una subordinación de la explicación mecánica a la explicación teleológica. Tenemos que encontrar la unidad del fundamento que hace posible el enlace de lo diverso, pues sólo él nos puede proporcionar el punto de partida. Tal fundamento sólo se puede poner o en la autocracia de la mate-

ria o en el entendimiento de una causa productora. La primera es una hipótesis absurda; los partidarios de esta teoría hacen de la totalidad del mundo una sustancia única que lo comprende todo (espinosismo), cayendo así en el materialismo o en el panteísmo.

Pero, ¿hasta qué punto es legítimo poner el fundamento de la producción de los seres organizados en el entendimiento de una causa productora? Sólo desde el punto de vista regulativo, sólo como explicación de la facultad de juzgar reflexionante. En último término, podemos unir los modos de explicación mecánica con los modos de explicación teleológica porque existe "un sustrato suprasensible de la naturaleza, del cual nada podemos determinar afirmativamente más que esto, a saber, que es el ser-en-sí del cual sólo conocemos el fenómeno" (7). Pues bien, una vez admitido el principio teleológico en la producción de los seres organizados, tenemos dos teorías: el Ocasionalismo y el Preestabilismo.

Según el Ocasionalismo, la causa suprema del mundo va proporcionando la vida a la materia en el momento oportuno. Se mejante teoría destruye el papel de la naturaleza en la formación orgánica, haciendo de la vida un milagro. Es necesario rechazarla desde el punto de vista filosófico. Más aceptable es el Preestabilismo, según el cual la naturaleza posee todas las condiciones para la consecución y propagación de la vida, ya que ella posee en germen todas las disposiciones primeras. Así pues, consideramos al ser orgánico como generado por uno semejante, ya sea como el educto o como el producto. En el primer caso estamos en la llamada preformación individual, denominada por Kant "teoría de la evolución"; en el segundo nos hallaremos en la teoría de la epigénesis o teoría de la involución (preformación genésica).

En el caso de la preformación individual, lo que está preformado es el individuo completo. El papel de la naturaleza

za en el acto de la generación consiste única y exclusivamente - en hacerlo pasar de un estado potencial a un estado actual. En individuo es una educación de la naturaleza. Par Kant esto es sólo - una nueva versión del Ocasionalismo, aunque en este caso Dios no tiene que ir renovando la energía en cada momento. Pero el avance definitivo del preestabilismo se nos aparece en la teoría de la - epigénesis. Según ella, lo único que es preformado es una disposición originaria de organización. Tiene, así, la gran ventaja de -- considerar a la naturaleza como productora de suyo y no sólo como capaz de desarrollo. Kant cita como ejemplo máximo de esta teoría los trabajos de Blumenbach (1752-1840), fisiólogo y anatomista de Gotinga (8). La gran ventaja de la teoría de la epigénesis es que no excluye ni el principio teleológico, al cual hay que remontar-se para explicar el origen de los seres organizados (los primeros seres salen de la mano del creador), ni el mecanismo de la naturaleza, mediante el cual explicamos los restantes seres como producciones de la naturaleza.

En definitiva, Kant, fiel a su tiempo, se adhiere a la teoría que más plausible parecía en su época. Estaba aún un poco lejos la revolución darwinista. Sin embargo, para ésta va a ser de enorme utilidad la noción de "organización" suministrada - por la Crítica de la facultad de juzgar.

III.2. TELEOLOGIA Y ANTROPOLOGIA

La supremacía que adquiere la explicación (deducción) teleológica en los seres organizados nos incita a extender este tipo de deducción a toda la naturaleza en general intentando superar los límites restringidos de la finalidad interna y abriéndola a los casi infinitos ámbitos de la finalidad externa. El análisis que hemos hecho del principio de finalidad interna en los seres organizados nos va a servir como modelo para el examen que pretendemos hacer de la posibilidad de entender la naturaleza entera, el mundo, como un ser organizado que tiene su fin en sí mismo. El hilo conductor de este estudio no va a poder seguir la línea de la esencia, tal como lo hemos hecho en los seres organizados, sino que va a tener que seguir, como guía, la -- vía de la existencia. ¿Hasta qué punto podemos afirmar que existen en la naturaleza seres que son medios para otros fines? ¿Existe un fin último de la naturaleza? ¿Coincide ese fin último con el fin final de todo lo finito, de todo lo contingente, de todo lo creado? ¿Estamos capacitados para juzgar a la naturaleza como un todo final contingente? El elenco de cuestiones que nos suscita un estudio de la naturaleza en general, entendida ella como un ser organizado, van a ser, pues, las siguientes:

1. La naturaleza como un sistema teleológico completo.
2. El hombre como fin último de la naturaleza.
3. El hombre como fin final de la creación.

1. La naturaleza como un sistema teleológico completo

La ampliación del principio de finalidad

interna a un todo completo de la experiencia, en este caso la naturaleza en general, nos aboca al eterno problema de la legitimidad de la finalidad externa. Por ella entendemos "aquella en que una cosa de la naturaleza sirve a otra de medio para un fin" (9). Se trata, pues, de poner una ordenación de medios a fines en todos los seres organizados de la naturaleza. No valdría poner en esta cadena a los seres inorgánicos: no es válido afirmar que --- agua, tierra, viento son los medios para un fin, a saber, la constitución de una montaña; sería, sin embargo, lícito afirmar que agua, tierra, viento,..., son elementos que posibilitan a determinados seres orgánicos la consecución de tal o cual fin (10). La ley por la cual nos regimos, pues, es que los distintos seres (orgánicos e inorgánicos) son susceptibles de ser subsumidos a través del principio de finalidad externa en un orden superior, en el cual vamos a poder comprender la naturaleza en general como un todo orgánico para el que hay que buscar un fin último. No obstante, como excepción de oro a esta regla, tenemos que señalar que existe en la naturaleza un caso particular en que una relación -- que se lleva a cabo a través de la finalidad externa se convierte por sí mismo en un enlace de finalidad interna. Tal es el caso de la relación entre los sexos:

"No hay más que una única finalidad externa que esté en conexión con la interna de la organización, y, sin que pueda haber cuestión de para qué fin aquel ser, así organizado, ha debido precisamente existir, sirva, sin embargo, en la relación exterior de un medio para un fin. Esta es la organización de ambos sexos, en relación uno con otro, para la reproducción de su especie, pues aquí se puede -- siempre, lo mismo que en un individuo, -- preguntar por qué debió existir una pareja semejante. La respuesta es que esa pareja constituye un todo organizante, aun que no un todo organizado, un cuerpo único" (11).

Pues bien, en ese análisis que debemos llevar a cabo en torno a la cadena medios-fines, en la cual un ser organizado sólo existe para otro que, a su vez, es medio para otro fin -- (ser), nuestra meta es buscar el final de esa cadena, fin último de la naturaleza, el cual tendremos que contrastar con la idea de un fin-final de la creación.

De entrada, tendremos que estar de acuerdo en que tomando la perspectiva del ser organizado más completo, a saber, el hombre, es posible, es legítimo el representarse la naturaleza como un sistema de medios a fines. El hombre es el ser organizado más perfecto, porque tiene capacidad para representarse acciones (medios) en orden a conseguir fines. Sin embargo, este privilegio del hombre respecto a los demás seres organizados, no le impide, de ningún modo, el que sea el más infortunado (desgraciado) de -- ellos, ya que la naturaleza no ha hecho la más mínima excepción -- con respecto a este ser, sino que lo ha tomado como una pieza más, como un anillo más en el orden de los sucesos: el hombre ha estado siempre vilmente sometido tanto a las fuerzas productoras como a las piezas destructoras de la naturaleza (12), aunque, éso sí, su entendimiento lo haya ido salvando de ellas cada vez más.

Parece ser, pues, que, en principio, podemos considerar al hombre como fin y como medio. Como fin cuando razonamos así: el reino mineral existe para el vegetal, éste, a su vez, para el animal y todo ello para el hombre; como medio cuando argumentamos more Linneo: "los animales herbívoros existen para moderar el exuberante crecimiento del reino vegetal, que ahogaría muchas especies de plantas; los carnívoros para poner límite a la voracidad de los herbívoros; finalmente, el hombre, para que, al perseguir y disminuir los carnívoros, se establezca un cierto --- equilibrio entre las fuerzas productoras y destructoras de la naturaleza" (13). El hombre sería sólo un medio aquí para la armonización de la naturaleza. Sospechamos, pues, que, aunque el hombre

sea el último fin de la naturaleza, lo va a ser desde una perspectiva muy particular.

2. El hombre como fin último (letzten Zweck) de la naturaleza

Tenemos que buscar el fin último de la naturaleza en un ser que, perteneciendo a la naturaleza, sin embargo, al mismo tiempo, la supere y la domine, esto es, en el hombre. Pues bien, desde el puro condicionamiento sensible del hombre, parecería que el último fin de la naturaleza consistiría en la búsqueda de la felicidad. El fin último de la naturaleza sería el hombre como ser feliz. Sin embargo, ello no puede ser así, ya que la felicidad (Glückseligkeit) "no es un concepto que el hombre abstraiga de sus instintos, y lo saque, así, de la parte animal de sí mismo, sino que es una mera idea de un estado; a esa idea quiere el hombre adecuar su estado bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible)" (14). La felicidad se convierte así en un ideal que el hombre no será jamás capaz de alcanzar, ya que la naturaleza humana nunca cesará en la búsqueda de una satisfacción y goce mayor. La naturaleza no sólo no ha respetado al hombre (lo ha sometido a pestes, fríos, inundaciones,...), sino que además se ha ido convirtiendo en el obstáculo más grande que existe para la realización de sus deseos. Es más, lo absurdo de las Naturanlagen del hombre, lo ha llevado a inventar los tormentos más sofisticados: la dominación, la guerra, la barbarie.

Ahora bien, si desechamos la felicidad, ¿dónde deberemos poner el fin último de la naturaleza? Sólo puede estar en un carácter esencial al ser humano, a saber, en la cultura (Kultur), la cual podemos definir como "la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin" (15); desde esta perspecti

va, el hombre es dueño y señor de toda la naturaleza y puede manejarla según su voluntad (16). Puesto que la esencia misma del --- "ser" hombre consiste en poner los medios para alcanzar la felicidad, la cual viene obstaculizada por la naturaleza y los mismos - hombres, la cultura adquiere en este nivel su auténtica dimensión. Y ello, desde una doble perspectiva: desde un punto de vista positivo, la cultura deviene habilidad (Geschicklichkeit) y tiene como tarea propia la búsqueda de la felicidad del hombre en cuante especie; desde un punto de vista negativo, se convierte en disciplina (Disziplin), en disciplina de nuestros deseos e inclinaciones irracionales y malvados, y, por ello, tiene su campo de acción en el individuo, posibilitándole la búsqueda de una vida cada vez más racional. En resumen, la cultura, en su versión positiva, tiene como ~~misión~~ misión reprimir los instintos animales de la sociedad.

Los obstáculos que presenta la naturaleza impulsan la cultura del individuo (17). La habilidad como "condición subjetiva principal de la aptitud para la consecución de los fines en general" (18) se despierta en el hombre sobre todo ante el espectáculo de la desigualdad entre los hombres:

"La habilidad no puede desarrollarse --- bien en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres; pues la mayoría provee a las necesidades de la vida de un modo, por decirlo así, mecánico, sin necesitar para ello de un arte especial, para la comodidad y ocio de otros hombres que trabajan en las -- partes menos importantes de la cultura, - ciencia y arte; aquella mayoría está mantenida por éstos otros en un estado de -- opresión, de trabajo amargo y de goce escaso, aunque algo de la cultura de la -- clase superior se extiende poco a poco a ésta inferior" (19).

Ese estado es calificado por Kant de "brillante mi

seria" (das glänzende Elend) (20). La influencia de J.J. Rousseau (antagonismo entre la felicidad y la civilización, dualismo entre los destinos del hombre como individuo y como especie) es clara, influencia que intentará superar introduciendo en su sistema elementos nuevos tales como la idea de la Constitución justa: para que la especie pueda llegar a alcanzar la felicidad, es preciso llegar a una constitución que sirva de ordenación legal del -- "todo" que es la sociedad civil e incluso a un sistema de estados:

"La condición formal bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, -- llamado sociedad civil, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están -- en recíproco antagonismo, pues sólo en -- esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales. Pero, aunque los hombres fueran bastante listos para encontrarla y bastante sabios para someterse a su presión voluntariamente, haría falta aún para ese desarrollo, un todo cosmopolita, es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a -- otros" (21).

Desde este punto de vista, incluso la guerra es necesaria como medio para alcanzar la legalidad en donde no la haya. La insociable sociabilidad (ungesellige Geselligkeit) adquiere -- así su sentido positivo, en cuanto impulso necesario del progreso cultural entre los hombres (22).

Desde el punto de vista individual, la cultura se convierte en una disciplina de nuestro espíritu. Mediante ella, -- podemos combatir aquellas inclinaciones más propias de la animalidad que de la racionalidad. En efecto, "las bellas artes y las -- ciencias, que hacen al hombre, si no mejor moralmente, sin embar-

go, más civilizado, por medio de un placer que se deja comunicar universalmente y por medio de las maneras y el refinamiento de la sociedad, ganan mucho terreno sobre la tiranía de la tendencia -- sensible, y preparan así al hombre para una dominación en donde -- sólo la razón debe tener poder" (23). De este modo preparan al -- hombre para el ejercicio de un gobierno absoluto de la razón y le hace sentir la promesa de una sociedad mejor (24).

3. El hombre como fin final de la creación (Endzweck der Schöpfung)

La cultura, aún siendo muy importante en su doble vertiente (individual y social), sin embargo, no llega a tener la categoría de fin radical, incondicionado, final, no llega a ser Endzweck. Este se define como "aquel que no necesita de ningún otro como condición de posibilidad" (Endzweck ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf). Como era de esperar, tal requisito no es cumplido por ningún objeto que pertenezca al ámbito de la naturaleza (25), sino -- que tiene que venir por vía de libertad: lo único que en este mundo puede ser llamado fin final es el hombre noumeno, es el hombre como sujeto de moralidad:

"Del hombre, pues (e igualmente de todo ser racional en el mundo), considerado -- como ser moral, no se puede preguntar ya más por qué (quem in finem) existe. Su -- existencia tiene en sí el más alto fin; a este fin puede el hombre, hasta donde alcancen sus fuerzas, someter la naturaleza entera, o, al menos, puede mantenerse sin recibir de la naturaleza influjo alguno que vaya contra ese fin. Así, --- pues, si algunas cosas del mundo, como seres dependientes, en cuanto a su existencia, necesitan una causa suprema que obre según fines, el hombre es el fin final de la creación, pues sin él, la cade

na de los fines sometidos unos a otros, no estaría completamente fundada; sólo - en el hombre, pero en él, sólo como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines, legislación que le hace sólo capaz de ser un fin final al cual - la naturaleza entera está teleológicamente sometida" (26).

Es, pues, el hombre, como sujeto moral, mediante - una causalidad suprasensible (libertad), el único que está capacitado para obrar según el fin más alto e incondicionado: el supremo bien en el mundo. Así pues, el hombre, en cuanto naturaleza, - tiene como fin la cultura y, en cuanto libertad, su ser aspira a la consecución del sumo bien. Naturaleza-Libertad, Cultura-Moral, Legalidad-Moralidad, son las distintas antítesis que el hombre -- tiene que conciliar. Tal conciliación va a venir de la mano de -- una supremacía absoluta del reino de la libertad, tal como veremos en el siguiente apartado.

Finalmente, nos interesa destacar que la reflexión kantiana llevada a cabo sobre el hombre como ser que no sólo posee naturaleza, sino historia, entendida ésta como un proceso teleológico en el cual se van realizando los fines que el hombre va poniendo como idea a través de la razón, es la respuesta del filósofo de Königsberg a la famosa cuarta pregunta enunciada en su Lógica: Was ist der Mensch (27), respuesta no metafísica y que se acerca mucho a lo que en la actualidad se llaman "ciencias del -- hombre" (28). Ahora bien, el segundo nivel de esa pregunta nos -- aboca al hombre como ser moral, fin final de la creación, que tiene como objetivo fundamental la realización en el mundo del soberano bien. ¿Es posible demostrar el respaldo ontológico de esa -- cuestión moral? ¿Es posible una demostración de la existencia de Dios?

III.3. DE LA TELEOLOGIA A LA TEOLOGIA: SUBORDINACION DEL AMBITO DE LA NATURALEZA AL AMBITO DE LA LIBERTAD

De las tres pruebas teóricas posibles sobre la existencia de Dios examinadas en la Crítica de la razón -- pura, la prueba fisico-teológica es la que merece para Kant ser -- considerada como más digna de respeto:

"Esta demostración merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria. Fomenta el estudio de la naturaleza, estudio del cual recibe su -- existencia y del cual obtiene más vigor todavía. La prueba lleva fines y propósitos donde nuestra observación no los hubiese descubierto por sí sola y extiende nuestros conocimientos de la naturaleza -- bajo la guía de una unidad peculiar cuyo principio se halla fuera de esa misma naturaleza. Tales conocimientos repercuten a su vez, sobre la causa, es decir, sobre la idea que les dió origen, acrecentando así la creencia en un creador supremo hasta convertirla en convicción -- irresistible" (29).

Sin embargo, desde la perspectiva adoptada en aquella crítica, tal argumentación no podía probar nada, ya que, de -- ningún modo, podía resistir el canon de verdad impuesto por la -- Analítica trascendental. En último término, esta prueba podía ser reducible al argumento ontológico (30). No obstante, es muy importante para nosotros retener las tres conclusiones a las que llega Kant en su crítica de la prueba fisico-teológica en la Dialéctica trascendental, a saber,: 1) el paso a la totalidad es absolutamente imposible por vía empírica; 2) lo más que podemos hacer es inferir, por analogía con el arte humano, un arquitecto del mundo --

(Weltbaumeister), pero nunca un creador del mundo (Weltschöpfer); 3) la fisis-teología no puede proporcionar un concepto determinado de la causa del mundo y, por tanto, no puede sentar las bases necesarias para la religión.

Tales conclusiones son absolutamente válidas para la argumentación de la Crítica de la facultad de juzgar; sin embargo, la perspectiva adoptada aquí es distinta, ya que no se trata sólo de hacer una crítica despiadada del argumento, sino de -- evaluar en sus justos términos sus rasgos positivos e intentar de ducir de sus elementos aquellos datos que nos posibiliten el acceso a una demostración de la existencia de Dios. Este cambio de -- perspectiva consiste en considerar la teología física como una -- propedéutica de la teología ética. En efecto, fiel a su trayectoria, Kant va a intentar, de nuevo, en la Crítica de la facultad de juzgar la prueba moral de la existencia de Dios, prueba ensayada ya en el Canon de la razón pura y en la Crítica de la razón práctica (Dialéctica, § V). El espíritu kantiano, fiel a la primacía de la razón práctica, desemboca en ella como resultado de dos con vicciones: por una parte, es preciso alejarse del escepticismo -- (convicción teórica); por otra, el hombre en cuanto ser moral, en cuanto digno de ser feliz, necesita una garantía de que va a alcanzar esa felicidad (convicción práctica).

En nuestra exposición de una posible demostración de la existencia de Dios recorreremos los pasos siguientes:

1. En primer lugar, expondremos la insuficiencia -- de la teología física, así como su sentido en tanto que propedéutica de la teología moral.

2. En segundo lugar, examinaremos la estructura in terna de la prueba moral, como núcleo de la teología trascenden tal kantiana.

3. En tercer lugar, analizaremos el estatuto epis temológico de la citada prueba.

1. La Teología física. Sus insuficiencias.

Nos aparece definida por Kant como "el - ensayo de la razón de sacar de los fines de la naturaleza (que no pueden ser conocidos más que empíricamente) conclusiones sobre la causa primera de la naturaleza y sus atributos" (31). El nervio de una argumentación posible de la existencia de Dios a partir de los fines de la naturaleza tiene que pasar por tres fases: en primer lugar, es necesario constatar tales fines; en segundo lugar, es preciso buscar un fin final para tales fines y, en tercer lugar, es preciso buscar un principio de causalidad para esa causa suprema.

A la luz de nuestro trabajo parece ser que no es - discutible la existencia de fines en la naturaleza (finalidad interna de los seres organizados, finalidad externa de los seres organizados entre sí, la naturaleza entera como un sistema de fines, etc.). Lo que es mucho más discutible es que tales fines tengan - un fin final y, desde luego, lo que Kant va a negar es que sea -- precisamente la teología física la que haga posible la búsqueda - de un fin final para los seres de la naturaleza.

Por supuesto que la naturaleza, como un sistema de medios a fines, como un sistema en que todo es bueno para algo, - nos remite a un autor inteligente del mundo, ya que no podríamos explicar esa causalidad circular en que todo influye en todo como solos procesos mecánicos. Sin embargo, nunca podremos acceder a esa causalidad suprema, ya que los datos que poseemos para postular aquella causalidad son sólo empíricos, de tal modo que únicamente podremos atenernos a lo que la experiencia nos muestra:

"Pero como los datos, y, por tanto, los principios para determinar aquel concepto de una causa inteligente del mundo -- (como supremo artista) son solamente empíricos, no permiten la deducción de ningún otro atributo que los que la experiencia manifiesta en los efectos de ---

aquella causa suprema, y la experiencia, no pudiendo nunca comprender la naturaleza entera como sistema, debe tropezar a menudo con ese concepto (según parece) y con bases de pruebas contradictorias entre sí, pero no puede nunca, aunque tuviéramos la facultad de contemplar empíricamente el sistema todo, en cuanto se refiere a la naturaleza, elevarnos por encima de la naturaleza hasta el fin de la existencia misma, y, de ese modo, hasta el determinado concepto de aquella inteligencia superior" (32).

No nos está permitido dar saltos en el vacío y --- atribuir deidad a simples causas desconocidas. Así pues, la existencia de fines físicos, la física teológica, nos excita a buscar una teología, pero ella misma no tiene capacidad de producir ninguna:

"¿De qué sirve, podrá, con razón, quejarse alguien, que pongamos a la base de todas esas disposiciones un entendimiento grande, un entendimiento que no podemos medir, y que le hagamos ordenar este mundo según intenciones, si la naturaleza - no nos dice, ni podrá nunca decirnos, nada de la última intención, sin la cual, sin embargo, no podemos darnos ningún -- punto común de relación de todos esos fines naturales, ningún principio teleológico suficiente para, por una parte, conocer los fines todos de un sistema, y, por otra, hacernos del entendimiento supremo, como causa de una naturaleza semejante, un concepto que pueda servir de - medida a nuestra facultad de juzgar, --- cuando reflexiona sobre la naturaleza? - Tendríamos en aquel caso, un entendimiento artista para fines esparcidos, pero - no una sabiduría para un fin final, que debe, sin embargo, propiamente encerrar el fundamento de determinación de aquel entendimiento" (33).

Así pues, la teología física no podrá llegar nunca

a ser una teología como tal, ya que no puede probar, de ningún modo, la existencia de ningún fin final, siendo éste, sin embargo, paso previo obligado para probar la causalidad de una causa suprema. Por todo ello, desde nuestra reflexión sobre la teología física sólo estamos autorizados a concluir que "según la constitución y los principios de nuestra facultad de conocer, no podemos pensar la naturaleza, en sus ordenaciones conforme a fin, conocidas por nosotros, más que como el producto de un entendimiento al ---cual esa naturaleza está sometida" (34). Desde el punto de vista teórico, nunca podremos saber si ese entendimiento ha construido la naturaleza con una intención final o simplemente de una forma mecánica. Deducimos un entendimiento-productor, pero no sabemos --si es Creador, y, por tanto, no es legítima su identificación con la Causa suprema. En definitiva, las reflexiones llevadas a cabo en el marco de una teología física pertenecen más al ámbito de --una teleología que al de una teología, por lo que, en último término, sólo pueden ser válidamente utilizables como preparación --(propedéutica) de la verdadera teología.

2. La Teología Moral. Primer paso: el fin final de la creación.

El éxito obtenido en el análisis de los seres organizados, regidos por un principio de finalidad interna, ha impulsado a preguntarnos por el sentido de una finalidad externa, esto es, un proceso de causas, entendido como de medios a fines, en el cual podamos introducir toda la naturaleza en general. Ahora bien, resulta que en ese proceso, a no ser que lo dejemos --ad infinitum, tiene que llegar un momento en que nos preguntemos por el fin final que da sentido a esa cadena. Así pues, surgen --dos cuestiones fundamentales: ¿Dónde podemos poner el fin final --de la creación? ¿Qué sentido tiene la existencia de un fin final de la creación?

Como ya dijimos, entendemos por fin final aquél -- "que no necesita ningún otro ser como condición de su posibilidad" (35). Por tanto, de ningún modo podríamos ponerlo en los seres inanimados o en los seres irracionales. Sólo el hombre como ser racional puede ser fin final de la creación. Pero el hombre es un ser que participa de la naturaleza y de la libertad, ¿a --- cuál de esos dos ámbitos pertenece el fin final? En otras palabras, ¿desde qué perspectiva puede ser el hombre calificado como fin final de la creación?

La introducción del argumento moral para probar la existencia de Dios lleva consigo un giro en el razonamiento kantiano sobre la teleología: ya no es la naturaleza física el elemento privilegiado desde el cual podemos avanzar hacia un fundamento primero, sino que es el hombre, ya que sin éste la naturaleza no tendría sentido: "...sin los hombres la creación entera sería un desierto, vano y sin fin final alguno" (36). Ahora bien, no se trata del hombre en general, sino que se va a privilegiar un aspecto del hombre, a saber, su vertiente ética. El hombre es el fin final de la creación, pero cuando afirmamos este juicio:

a) No nos referimos al hombre en cuanto ser dotado de facultad de conocer (razón teórica). Podríamos pensar que el mundo tiene sentido, porque tiene espectadores. Sin embargo, si esa contemplación no lleva al hombre más que a representarse cosas como medios para otros fines y no le lleva a representarse el fin final, tal contemplación no nos puede servir para -- nuestro propósito. Es necesario suponer un fin final del mundo en relación al cual la contemplación misma del mundo tenga su fin.

b) Tampoco podemos poner el fin final de la creación en el hombre en cuanto dotado de sentimiento de placer o displacer, ya sea éste considerado en su nivel inferior --- (búsqueda de la felicidad terrenal, goce corporal) o en su nivel superior (goce estético, goce espiritual)

c) Sino que el hombre es fin final de la creación en cuanto ser dotado de facultad de desear, en cuanto ser dotado de libertad. Sólo una buena voluntad es lo que puede dar a la existencia del hombre un valor absoluto y, por ende, puede dar al mundo un fin final. En definitiva, el hombre sólo puede ser fin final de la creación como ser moral: un hombre que no obre moralmente debe perder su fin subjetivo (felicidad) en un mundo sometido a leyes morales.

Así pues, el hombre como ser moral, fin final de la creación, no confirma que la ordenación de medios a fines que existe en la naturaleza no es de la naturaleza propiamente, sino que hace referencia a otros ámbitos posibles. El principio final hace posible relacionar los fines de este mundo con un ser primero, del cual es preciso investigar las características que le convienen. Este tránsito de lo sensible a lo suprasensible de ningún modo podía ser proporcionado por la teología física, sino que tiene que venir por vía de la teología moral, la cual se fundamenta en la siguiente tesis: el concepto de seres en el mundo bajo leyes morales es un principio a priori, según el cual el hombre debe necesariamente juzgarse. No obstante, esta tesis es planteada por Kant de forma problemática:

"Ahora bien, se trata de saber solamente si tenemos algún fundamento que baste a la razón (sea la especulativa o la práctica) para atribuir un fin final a la causa suprema que obra según fines. Pues que ese fin final, entonces, según la constitución subjetiva de nuestra razón, y como quiera que nos representemos la razón de otros seres, no puede ser otro que el hombre bajo leyes morales, eso puede valer a priori, para nosotros, como seguro, siendo, en cambio, totalmente imposible conocer a priori los fines de la naturaleza en el orden físico, y siendo de todo punto imposible, sobre todo, considerar que una naturaleza no pueda existir sin ellos" (37).

3. Teología Moral. Segundo paso: el hombre como ser digno de ser feliz

Llamamos teología moral (etico-teología) al ensayo de sacar del fin moral de los seres racionales en la naturaleza, fin que puede ser conocido a priori, conclusiones sobre la causa primera y sus atributos. El fundamento de una teología moral sólo lo podemos encontrar en la idea de un ser racional dotado de libertad. Sin embargo, su aplicación va a ser a los seres del mundo, en cuanto seres que participan de la naturaleza y de la libertad.

El problema que tenemos que solucionar es el siguiente: ¿Es posible pasar de la teleología moral a la teología? ¿Es posible el tránsito de nuestra propia causalidad con fines y hasta con un fin final que debemos proponernos en el mundo a la "posición" de un principio supremo inteligente, que debemos poner fuera del mundo?

Pensamos que sí, pues cuando admitimos ciertas cosas o ciertas formas de cosas como contingentes buscamos siempre la causa superior de tales cosas hasta llegar, al menos en el plano ideal, hasta un fundamento incondicionado. Este fundamento podemos ponerlo en el orden físico (según el nexus effectivus) o en el orden teleológico (nexus finalis). Es decir, podemos preguntar, ¿cuál es la causa suprema productora (nexus effectivus)? o bien - ¿cuál es el fin supremo, absolutamente incondicionado, de la misma (nexus finalis)? En esta segunda pregunta suponemos que siempre tiene que ser un ser inteligente, lo pensamos como un ser que obra según las leyes de un ser inteligente.

Sospechamos que tiene que existir una relación entre ese fundamento incondicionado y los distintos fines de la creación. Dentro de ésta, es necesario postular un fin final, el

cual no puede ser otro que el hombre bajo (unter) leyes morales - (38). Es necesario dejar claro que es el hombre bajo leyes morales y no el hombre según (nach) tales leyes, ya que, en este último caso, estaríamos ya afirmando que el hombre se comporta en conformidad a esas leyes, con lo cual estaríamos afirmando más de lo que estamos autorizados. Así pues, el hombre bajo leyes morales - es el fin final del mundo, de la creación, tal como hemos mostrado ya (39).

Ahora bien, la ley moral tiene una especial particularidad y es que, como condición formal de la razón en el uso de nuestra libertad, nos obliga por sí misma, sin depender de fin alguno como condición material. La ley moral nos determina a priori un fin final, el cual nos obliga a perseguir; tal fin es la felicidad:

"La condición subjetiva bajo la cual el hombre (y, según nuestros conceptos, también todo ser racional finito) se puede poner un fin final bajo las anteriores leyes es la felicidad. Por consiguiente, el bien más alto posible en el mundo, y, en cuanto está en nosotros, el bien físico que hay que perseguir como fin final es la felicidad, bajo la concordancia -- del hombre con la ley de la moralidad, -- como lo que le hace digno de ser feliz" (40).

Así pues, la concordancia con la moralidad convierte al hombre en un ser digno de alcanzar la felicidad. Ahora bien, sucede que la adecuación finalidad-moralidad es imposible en el reino de la naturaleza, ya que el concepto de necesidad práctica que lleva consigo tal adecuación no coincide con el concepto de posibilidad física con el que nos movemos en el reino de la naturaleza. Se hace necesario, pues, enlazar nuestra libertad con otra causa distinta de la del reino de la naturaleza, la cual no puede ser otra que la causa moral del mundo (un creador del mundo). La misma necesidad que hemos pedido para la admisión de un -

fin final de la creación es preciso aquí recabar para el fundamento último incondicionado de ese mundo:

"Por consiguiente, tenemos que admitir -- una causa moral del mundo (un creador -- del mundo) para proponernos un fin final conformemente a la ley moral, y tan necesario como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero (es decir, que lo es en el mismo grado y por el mismo motivo), a saber, que hay un Dios" (40).

Por supuesto que este argumento no proporciona una prueba teórica de la existencia de Dios. Solamente sirve de prueba para aquellos que tengan fe. Sólo se puede admitir si pensamos mediante categorías morales. Sin embargo, no existe una correlación exacta entre la admisión de la validez de la ley moral y el reconocimiento de la existencia de Dios. Es evidente que la admisión de la primera lleva consigo las bases para aceptar la segunda, sin embargo, la autonomía de la moralidad tiene su prueba de fuego en la demostración de que la negación de la existencia de Dios de ningún modo nos libera de nuestras obligaciones morales.

En la Crítica de la facultad de juzgar, Kant nos da tres razones por las cuales es necesario obrar de acuerdo con las leyes morales, aunque Dios no existiese: a) las leyes de la moralidad son formales y mandan incondicionalmente sin referencia a fines (como materia de la voluntad); b) el fin final, la búsqueda del acuerdo moralidad-finalidad, el summum bonum, tal como lo prescribe la razón práctica a los seres racionales del mundo es un fin irresistible. Es un fin que la razón necesita someter a la ley moral; c) la razón hace de la persecución de la felicidad en concordancia con la moralidad el fin final del mundo --- (41). En definitiva, la ley moral nos obliga a perseguir este fin final, en cuanto seres racionales: "El cumplimiento del deber consiste en la forma de la voluntad seria, no en los medios del éxi-

to" (42).

Así pues, tenemos que convenir con la reflexión -- kantiana en que existe una causa superior que la existencia de -- Dios o la búsqueda del Summum bonum por la cual los seres racionales deben obrar moralmente. Aunque no exista la garantía del premio, es preciso cumplir con la ley moral, ya que, en último término, las leyes morales son un factum de la razón y, como tal, obligan por sí mismas sin tener que recurrir a un Dios garante de --- ellas. Así, nos dice en el Canon de la razón pura:

"Mi supuesto es el siguiente: existen -- realmente leyes morales puras que determinan enteramente a priori (con independencia de motivos empíricos, esto es, de la felicidad) lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general; -- esas leyes prescriben en términos absolutos (no meramente hipotéticos o bajo la suposición de otros fines empíricos); tales leyes son, por tanto, necesarias -- en todos los aspectos. Este supuesto puedo asumirlo razonablemente, no sólo acudiendo a las demostraciones de los moralistas más ilustrados, sino al juicio -- ético de todo hombre que quiera concebir esa ley con claridad" (43).

Por tanto, las leyes morales obligan por sí mismas, son autónomas. Ello es así porque es la idea de libertad la que -- nos instala en el reino de lo moral. La libertad es la ratio ---- essendi de la ley moral (44), frente a las ideas de Dios e inmortalidad del alma que no son condiciones de la ley moral, sino que "sólo son condiciones del objeto necesario de la voluntad determinada por esa ley" (45). Por ello, podrá afirmar Kant:

"El concepto de la libertad, en cuanto -- su realidad queda demostrada por medio -- de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los

demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta -- por medio de la ley moral" (46).

En definitiva, la búsqueda de un fin final, entendiendo por éste la consecución del sumo bien, posee una realidad subjetivo-práctica. Subjetivamente estamos volcados a la búsqueda de la felicidad, ello es algo esencial a la constitución de nuestro espíritu y viene por vía empírica, por vía de naturaleza. Pero también se nos impone de forma determinante, dogmática, a priori, por vía de libertad. Justamente el éxito de la prueba moral -- consiste en hacer coincidir el fin final de la creación (el hombre como ser racional bajo leyes morales es un ser digno de alcanzar la felicidad) y el fin final que nos ordena la moralidad, a saber, la consecución del sumo bien. Y ello porque la razón práctica (el uso práctico de la razón) no sólo nos marca las pautas -- por las cuales debemos comportarnos, sino que además nos sirve de gran ayuda en nuestra búsqueda del Ser primero, en nuestra búsqueda del ser creador (natural-moral) del mundo. La inmanencia de la razón nos posibilita un ámbito en el que ella no sólo nos sirve -- de guía sino que además determina sus propios objetos.

Así pues, nos vemos obligados a concluir que para que el fin final de la creación pueda ser cumplido es preciso admitir la existencia no sólo de un ser inteligente, sino también -- de un ser moral, como creador del mundo. Ahora bien, se trata de una conclusión constituida sólo para la facultad de juzgar reflexionante y no para la facultad de juzgar determinante: nunca podremos saber con seguridad si tenemos un fundamento moral para admitir no sólo un fin final de la creación (efecto), sino también un ser moral como primera base de la creación. Lo único a lo que

estamos autorizados a afirmar es que "según la constitución de -- nuestra facultad de razón, no podemos, de ningún modo, hacernos -- concebible la posibilidad de una finalidad semejante, referida a la ley moral y a su objeto, como la hay en ese fin final, sin un creador y regidor del mundo, que es, al mismo tiempo, legislador moral" (47). La gran ventaja de la teleología moral sobre la teleología física es precisamente que, mientras que ésta nos proporciona la idea de una causa inteligente del mundo, aquella nos va a proporcionar la idea de un creador moral. Kant concede que no -- acaba de inventar ningún argumento, sino que lo único que ha hecho es expresar racionalmente algo que es intrínseco a la razón -- humana:

"Esta prueba moral no es un argumento nuevamente inventado, sino en todo caso nuevamente aclarado, pues antes del primer brote de la facultad humana de la razón, estaba ya puesto en ella, y con la cultura en progresión no hace más que desarrollarse" (48).

4. Ventajas de la Teología moral

Finalmente, es preciso poner de manifiesto las ventajas que lleva consigo este uso práctico de la razón. En efecto, los límites del ámbito práctico impiden que la teología se remonte (verstiege) a teosofía o se rebaje (herabsinke) a demonología. Por teosofía entiende Kant el remontarse a conceptos trascendentes que hacen entrar a la razón en un error; por demonología entiende una manera antropológica de presentarse el ser supremo. Asimismo, este uso práctico de la razón impide que la religión caiga (gerate) en teurgia o idolatría. Por la primera entiende la ilusión mística de poder tener el sentimiento de otros seres suprasensibles y, a su vez, poder influir en ellos; por la segunda entiende la ilusión supersticiosa de poderse hacer agradable al ser supremo por otros medios distintos a una disposición

moral (49).

En definitiva: el buen uso de la razón en su uso - práctico posibilita una teología moral, evitándose así las tentaciones de demonología/teosofía.

¿En qué consisten las ventajas de la Teología moral respecto a la físico-teología? Pues en un hecho fundamental, sólo a partir de la argumentación moral podremos pasar a una teología esencial, podremos buscar para el Ser primero aquellos atributos que le competen. Reparemos que en la argumentación físico-teológica no estábamos autorizados a atribuir a ese ser que presu- míamos como causa inteligente del mundo ninguna de las caracterís- ticas de omnisciencia, omnipresencia, etc., ya que para semejante afirmación nosotros tendríamos que ser omniscientes. La teología física sólo concluye un ser inteligente, ordenador, creador del - mundo, pero no está autorizada para decirnos cuál es el grado de inteligencia, de ordenación o de creación que compete a Dios.

Sin embargo, no es ese el caso de la Teología mo- ral, la cual puesto que descansa en principios a priori, en "prin- cipios inseparables de nuestra razón", nos conduce al ser primero, creador del mundo según leyes morales. Solamente un ser tal que - además de arquitecto, ordenador, causa natural, etc, sea también creador y legislador de nuestro obrar, puede satisfacer nuestro - fin final, que, como hemos dicho, es un fin final moral. Pues --- bien, sólo a ese ser pueden convenir los atributos de omnisciente, omnipotente y omnipresente, ya que ellos son la garantía del enla- ce de mi obrar condicionado por las leyes de la naturaleza y some- tido, en último término, a las leyes de la libertad. Sólo un crea- dor moral del mundo puede garantizar el fin final reservado para los seres "bajo leyes morales".

En último término, la gran ventaja que nos permite la Teología moral es que, al proporcionarnos la idea de un Ser --- creador moral del mundo, nos proporciona las bases para la cons-

trucción de la religión: "De esa manera conduce una teología también inmediatamente a la religión, es decir, conocimiento de nuestros deberes como mandatos divinos, porque el conocimiento de --- nuestro deber y del fin final que en él nos presenta la razón puede de primariamente producir el concepto determinado de Dios, que ya en su origen, pues, es inseparable de la obligación con respecto a ese ser" (50).

La religión no puede ser nunca fundamentada por un camino teórico, sino que tiene que ir por vía práctica. El sentimiento religiosos no hace referencia a un conocimiento teórico de un planteamiento teológico, sino que va por vía del sentimiento moral. Así pues, aunque la teología moral no nos amplía, de ningún modo, nuestro conocimiento de la naturaleza, sí tiene la enorme ventaja de fundamentar para nuestra determinación moral la --- existencia del sentimiento religioso.

III.4. SOBRE EL ESTATUTO EPISTEMOLOGICO DE LA PRUEBA MORAL

Hasta aquí hemos expuesto la prueba. Pero, ¿qué grado de asentimiento se le puede atribuir? ¿Podemos --- afirmar con toda seguridad "existe Dios"? Posiblemente tal aserto superaría con mucho los límites de la prueba moral. Lo único que nos está permitido afirmar es una proposición del tipo siguiente: Creo que existe Dios. Tal afirmación produce en nosotros no sólo persuasión (Ueberredung), sino también convicción (Ueberzeugung), que es, precisamente, el grado de asentimiento exigido en la filosofía crítica para que una proposición salte los límites puramente subjetivos y se convierta en objetivamente válida.

Para Kant sólo existen dos clases de pruebas que - puedan producir convicción: la prueba *κατ'ἀλήθειαν* que nos dice lo que las cosas son en sí y la prueba *κατ'ἄνθρωπον* que nos expone lo que el objeto es para nosotros. La primera va por vía de la facultad de juzgar determinante, y, por tanto, cae fuera de -- nuestro ámbito; la segunda surge a partir de ejercicio de la facultad de juzgar reflexionante y de este tipo va a ser la prueba moral de la existencia de Dios (51). Ahora bien, esta prueba no - va a poder descansar en principios teóricos, puesto que entonces nunca produciría convicción, sino que tiene que descansar en principios prácticos; sólo de este modo podrá alcanzar un determinado tipo de convicción, a saber, la convicción moral (moralische Ueberzeugung).

Según ésto, en nuestra exposición vamos a asistir, primero, a una parte crítico-negativa: no es posible una demostración teórica de la existencia de Dios; y, en segundo lugar, nos - instalaremos en una reconstrucción positiva: Dios como objeto de

conocimiento pertenece a la fe racional.

1. Imposibilidad de una demostración teórica de la existencia de Dios

Para la epistemología kantiana sólo existen cuatro pruebas teóricas que nos proporcionen conocimiento y -- no sólo persuasión sobre los objetos a los que se refieren. El -- análisis de cada una de ellas nos va a ir explicitando la imposibilidad de que alguna de estas pruebas alcance a un objeto supra-sensible tal como Dios.

1. Prueba por conclusión de la razón. Mediante --- ella pasamos de conceptos absolutamente generales a conceptos --- (realidades) particulares. Propiamente pertenece a la facultad de juzgar determinante. Se busca para tales conceptos generales una intuición sensible que, en el caso de Dios, es inencontrable. La Crítica de la razón pura ha demostrado que los argumentos tradicionales de la existencia de Dios (ontológico, cosmológico, teleológico) no resisten esta prueba. Dios, como objeto último de la razón pura, sólo puede llegar a convertirse en un concepto problemático al que tiende y con el que siempre cuenta la razón pura; pero, en el momento en que intenta convertirse en un concepto ostensivo, deviene Ideal de la razón pura.

2. Conclusión por analogía. Concluiríamos así: Al igual que los seres finitos (hombres) mediante su entendimiento -- crean, construyen formalmente el mundo, constituyen la realidad, se puede hipostasiar también un creador material del mundo. Tal -- ser, omnipotente, sólo puede ser Dios. Sin embargo, también es un razonamiento falaz ya que "de dos cosas heterogéneas, puede pensarse, desde luego, una, precisamente en el punto de su heterogeneidad, según una analogía con la otra; pero no se puede concluir

por analogía de la una a la otra en aquello en que son heterogéneas, es decir, transportar de una a otra esa característica de la diferencia específica" (52). Es decir, no nos es legítimo pasar del plano del pensar al plano del ser. Podemos mantener la idea de un Entendimiento creador por analogía con el entendimiento finito, pero no podemos concluir, a partir de los rasgos de éste, la existencia de aquél, ya que, en ese momento, estaríamos dando un salto en el vacío desde la naturaleza finita al Ser infinito: "La causalidad de los seres del mundo, que siempre es condicionada sensiblemente (así es la causalidad por el entendimiento), no puede ser referida a un ser que no tiene en común con el ser del mundo más que el de una cosa en general" (53).

3. Conclusión por opinión verosímil (zur wahrscheinlichen Meinung). La existencia de Dios, de ningún modo, puede ser demostrada mediante este modo de proceder, ya que en un --juicio a priori o concluimos por certeza (Gewissheit) o no concluimos nada. Pero, es más, aunque partamos de hechos empíricos, como es el caso del argumento teleológico, no podemos transgredir los planos de significación y concluir sobre un objeto del ámbito de lo suprasensible, ya que Kant entiende por verosimilitud ---- (Wahrscheinlichkeit) la parte de una certeza posible que sólo adquiere el rango de certeza cuando puede ser completada en el mismo ámbito en el que adquirimos ese primer conocimiento. Por ello, en el caso de la demostración de la existencia de Dios, no nos es lícito opinar con verosimilitud sobre una esfera de la cual no tenemos dato alguno (los datos sobre los que concluimos están sacados de la esfera sensible):

"Por lo tanto, como los fundamentos de --prueba meramente empíricos, no conducen a nada suprasensible, y como no puede --tampoco la falta, en la serie de los mismos, ser completada con nada, resulta --que en el ensayo de alcanzar por ello lo suprasensible y un conocimiento del mis-

mo, no se realiza la más pequeña aproximación y, por tanto, tampoco verosimilitud alguna en un juicio sobre lo suprasensible, basado en argumentos sacados - de la experiencia" (54).

4. Tampoco puede exponerse la existencia de Dios - como una hipótesis, ya que para este tipo de conocimiento debo tener, al menos, la posibilidad de ese objeto totalmente establecida: "Hacer una hipótesis es tomar por principio de explicación -- una cosa, cuya realidad no está probada, pero cuya posibilidad es tá perfectamente establecida, es decir, reposa sobre un fundamento sólido" (55). En este caso, sólo se me da la condición formal del principio de contradicción: es posible pensar ese ser, no es contradictorio, sin embargo, no podemos demostrar nada del objeto pensado, ya que no se nos dan ninguna de las condiciones posibles para que se pueda dar tal objeto en la intuición.

En definitiva, todo este análisis nos demuestra -- que, para el Ser primero, al igual que para el alma como espíritu inmortal, no es posible prueba teórica alguna, ya que en una prueba teórica se exige que los distintos pasos de la demostración vayan haciéndose sobre una materia conocida. Sin embargo, nosotros no poseemos ningún conocimiento del ámbito suprasensible, ninguna materia, sino que sólo tenemos la sospecha de que en la esfera de lo suprasensible está el fundamento de lo sensible. Por tanto, en los razonamientos anteriores construimos siempre conclusiones falaces, ya que intentamos juzgar un objeto de lo suprasensible con materiales propios del reino de lo sensible.

2. Dios, como objeto de conocimiento, pertenece a la fe racional

Es preciso abandonar la prueba *κελεύει*

θεῶν y optar por una prueba κατ' ἄνθρωπον. Lo que nos importa es la comparación de los objetos de conocimiento con nuestras facultades de conocer y no con los conceptos mismos. El criterio de verdad no viene dado aquí por la adecuación entre la intuición y el concepto, sino por la adecuación entre el objeto y nuestra facultad de conocer, capaz de aprehenderlo. Tal criterio es universalmente válido porque la constitución subjetiva de nuestro espíritu es igual para todos los seres racionales. No obstante, es preciso admitir que todas estas observaciones son válidas también en el idealismo trascendental por una prueba κατ' ἀλήθειαν. Sin embargo, en el nuevo criterio de verdad que vamos a estudiar, va a aparecer lo que pudiéramos denominar una doble inflexión sobre nuestra constitución subjetiva: por una parte, admitimos que mediante ella sólo podemos recibir el fenómeno, es un conocimiento para nosotros; por otra parte, ese para nosotros deviene en un -- para mí universal: Dios es un objeto de fe racional.

Pues bien, según la constitución subjetiva de nuestras facultades de representación, las cosas cognoscibles son de tres clases: cosas de la opinión, hechos y cosas de fe.

1. Cosas de opinión (Sachen der Meinung. Opinabile). La "opinión" es para Kant un grado de asentimiento que es insuficiente tanto objetiva como subjetivamente (56). Los objetos que caen bajo este grado de conocimiento son siempre susceptibles de una experiencia en sí, pero una tal experiencia no es posible para nosotros, porque nuestra facultad de conocer no está capacitada para ello: "Así pues, las cosas de opinión son siempre objetos de un conocimiento, de una experiencia, por lo menos, posible en sí (objetos del mundo sensible), pero que sólo por causa del grado de la facultad que poseemos es imposible para nosotros" (57). La opinión no es una mera ficción arbitraria, sino que, siempre -- que opinamos, sabemos algo; los juicios que realizamos a partir --

de este grado del conocimiento pueden ser calificados de problemáticos: existe una cierta conexión con la verdad, con el saber, pero no hay una completa identificación con él. En la Crítica de la facultad de juzgar se exponen dos ejemplos de cosas de opinión, a saber, la existencia del éter, pues "si los sentidos externos - fueran agudizados en grado sumo, podría ser percibido, pero nunca puede ser expuesto en observación o experimento alguno" (58), y - la existencia o no existencia de habitantes racionales en otros - planetas, ya que es algo que sólo podremos decidir acercándonos a tales planetas.

Así pues, según esto, no puede ser la opinión el - grado de asentimiento que exija una idea de la razón pura, tal co - mo Dios. Sería absurdo opinar en el ámbito de los objetos a prio - ri, pues en este se exige universalidad y necesidad y, consiguien - temente plena certeza. Es absurdo opinar tanto en el ámbito de la matemática pura como en el ámbito de la moralidad (59).

2. Cosas de hecho (Thatsachen, res facti, scibile).

Frente a la opinión (Meinung) está el saber (Wissen). Dios, como objeto de la razón pura, no cae, por defecto, en el campo acotado por el primero y, por exceso, en el área barrida por el segundo. Y ello porque los objetos que pertenezcan a este segundo género - de conocimiento tienen que estar avalados por una intuición, ya - sea empírica o pura. Las propiedades matemáticas de las magnitu - des pertenecen claramente a este ámbito de objetos, ya que "son - capaces de una exposición a priori para el uso teórico de la ra - zón" (60). Pertenece también a este ámbito de objetos el concepto de Libertad, ya que, aunque, desde el punto de vista teórico, es un objeto trascendente, sin embargo, es susceptible de una exposi - ción según leyes prácticas de la razón pura; su realidad objetiva es establecida por la ley moral: "Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa, cuya posibi

lidad a priori sabemos (wissen), sin penetrarla (einzusehen), sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos" (61).

3. Cosas de fe (Glauben sachen, res fidei, mere -- credibile). En el Canon de la razón pura, Kant distingue entre fe pragmática, fe doctrinal y fe moral. A la primera corresponde un grado de asentimiento subjetivamente suficiente, ya que se basa en una necesidad relativa, de tal modo que podría ser calificada de fe accidental (zufälligen Glauben) (62). Kant pone el ejemplo del médico que cura a un enfermo y le diagnostica tisis a partir de los conocimientos que ha podido adquirir sobre el enfermo. No puede llegar a tener una certeza absoluta de su juicio, pero le es vitalmente necesario algún tipo de certeza. Un tipo de asentimiento tal pertenece al ámbito de la habilidad (Geschicklichkeit).

Por su parte, la fe doctrinal (doktrinalen Glauben) es el grado de asentimiento que pertenece a las proposiciones teóricas sobre la existencia de Dios que constituyen el argumento propio de la físico-teología. Según ésta, suponemos una inteligencia suprema que ha ordenado todo de acuerdo con los más sabios fines: Creo en Dios no desde el punto de vista práctico, sino desde un punto de vista teórico (63). Incluso esta idea es matizada al final de la Crítica de la facultad de juzgar, en la que se desecha la idea de que la teleología física produzca en nosotros un determinado grado de asentimiento con respecto a la existencia de Dios:

"Aunque pudiéramos fundar, aparentemente, en los fines de la naturaleza, que la teleología física nos presenta en masa tan grande, un concepto determinado de una causa inteligente del mundo, la existencia de ese ser no sería, sin embargo, cosa de fe. Pues como ese ser se admite no para el cumplimiento de mi deber, sino -

sólo para la explicación de la naturaleza, sería sólo la opinión e hipótesis -- adecuada a nuestra razón. Ahora bien: -- aquella teleología no conduce, de ningún modo, a un concepto de terminado de Dios, que solamente, en cambio, se encuentra -- en el concepto de un creador moral del mundo, porque éste sólo da el fin final, dentro del cual sólo nos podemos contar, comportándonos en conformidad con lo que la ley moral nos propone, y, por lo tanto nos lo ordena como un fin final" (64).

Es preciso, pues, abandonar la perspectiva teórica y entrar de lleno en el ámbito de lo práctico. Como hemos visto, Dios, como objeto del conocimiento, tiene que venir a través de la Teología moral, la cual nos proporciona un grado de asentimiento que calificamos como fe moral (moralische Glaube). Para tener acceso a este tipo de conocimiento es necesario que el sujeto --- obre moralmente, es necesario que el sujeto cumpla la ley moral -- bajo todos sus aspectos. A este grado de conocimiento pertenecen, pues, aquellos objetos de la razón pura práctica, que, siendo pensados a priori, sin embargo, son trascendentes para el uso teórico de la razón. Así, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la idea de Sumo Bien:

"Los objetos, que en relación con el uso conforme al deber, de la razón pura práctica (sea como consecuencias, sea como fundamentos), deben ser pensados a priori, pero que son trascendentes para el uso teórico de la razón, son meras cosas de fe. Tal es el Sumo Bien, que hay que realizar en el mundo por la libertad: su concepto no puede ser demostrado, según su realidad objetiva, en ninguna experiencia posible para nosotros, por lo -- tanto, suficientemente para el uso teórico de la razón, pero su uso es prescrito, sin embargo, por la razón pura práctica para la realización mejor posible de ese fin, y, por lo tanto, se debe admitir co

mo posible ese efecto prescrito , así como las condiciones únicas pensables para nosotros de su posibilidad, a saber, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, son cosas de fe (res fidei), y, -- son, por cierto, los únicos de todos los objetos, que pueden llevar ese nombre" (65).

Se trata, pues, de una aquiesc-encia desde el punto de vista práctico, es decir, de una fe moral que no demuestra nada para la razón pura teórica. No se trata de un saber, sino -- simplemente de una mera admisión (bloss Annahme), que es posible y necesaria para el uso práctico (moral) de la razón. Nuestro puro obrar moral, nuestro respeto al deber, la consecución del sumo bien, el acuerdo moralidad-felicidad, nos instala en una esfera -- en la que es preciso admitir la existencia de Dios como un elemento coherente y, en último término, garante de nuestra propia reflexión y acción:

"La fe (como habitus, no como actus) es el modo moral de pensar de la razón, --- cuando muestra su aquiescencia a aquello que es inaccesible para el conocimiento teórico. Es, pues, el principio constante del espíritu que lo que es necesario presuponer como condición de-posibilidad del supremo fin final moral hay que admitirlo como verdadero, por la obligación que tenemos de perseguirlo, aunque no podamos ver su posibilidad, ni tampoco, en cambio, su imposibilidad. La fe (llamada así en absoluto) es una confianza en la consecución de un propósito, cuya persecución es deber, y la posibilidad de realización del mismo, sin embargo, no podemos nosotros apercibirla (consiguientemente, tampoco la de las mismas condiciones pensables para nosotros). La fe, --- pues, que se refiere a objetos particulares que no son objetos del saber u opi-

nión posibles (en cuyo caso, sobre todo en lo histórico, se debería llamar credu lidad y no fe) es completamente moral" (66).

Mediante la fe, el sujeto contrae con su objeto -- una relación de aquiescencia libre. Así pues, este grado de asentimiento pertenece a la reflexión, a la facultad de juzgar reflexionante y por ello no aparece esclavizado por la verificación -- teórica. La fe racional, en cuanto parte integrante de la reflexión/acción moral, se convierte en una opción personal, con lo -- cual hallamos en este punto la unión de dos líneas que podrían pa recer divergentes, a saber, las reflexiones del más alto filósofo y el pensar del entendimiento común, lo cual no es una censura, -- sino que es justamente la mejor confirmación de su posibilidad. Y es que "en relación con lo que interesa a todos los hombres por -- igual, no puede acusarse a la naturaleza de parcialidad en la dis tribución de sus dones. La más elevada filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorga do igualmente incluso al entendimiento más común" (67).

3. El acuerdo naturaleza-libertad

El concepto de libertad, como concepto fundamental, como factum de la razón, es el que hace posible ampliar la razón finita haciéndola pasar por encima de aquellos límites dentro de los cuales todo concepto teórico de la naturaleza permanece encerrado.

La esfera ocupada por el reino de la naturaleza y su correlato subjetivo (facultad de juzgar determinante) hacía imposible la demostración de la existencia de Dios mediante los argumentos tradicionales, para los cuales el Ser primero devenía factum de la razón. Es necesario, pues, el giro reflexivo, la búsqueda del locus privilegiado desde el cual el ser finito pueda tener plena convicción de la existencia de Dios. Ese lugar sólo podría estar en el ámbito de lo práctico, en el ámbito de la libertad, únicamente desde el cual tiene sentido la fe racional. Esta es teoría y praxis a la vez. Teoría porque mediante ella alcanzamos un objeto de conocimiento, vedado a la reflexión teórica; praxis, porque tal grado de asentimiento sólo es posible como consecuencia de un obrar de acuerdo con la ley moral. Es necesario, -- pues, una preparación moral para llegar a alcanzar tal grado de conocimiento.

- (1) K.U., &79, 366, (A.K., V, 417)
- (2) K.U., &80, 366, (A.K., V, 417)
- (3) L.c., 369-70, (A.K., V, 419)
- (4) L.c., 370 Anmerkung (A.K., V, 419)
- (5) Ibid.
- (6) FLOREZ MIGUEL, C., Kant. De la Ilustración al socialismo. ZYX, Salamanca 1976, p.123.
- (7) K.U., &81, 374, (A.K., V, 422)
- (8) L.c., 379, (A.K., V, 424)
- (9) K.U., &82, 379, (A.K., V, 425)
- (10) "La finalidad externa es un concepto totalmente distinto del concepto de la interna, que está enlazado con la posibilidad de un objeto, prescindiendo de si su realidad misma es un fin o no. Puede preguntarse aún, de un ser organizado, para qué existe, pero no es fácil hacerlo de cosas en las cuales se conoce sólo el efecto del mecanismo de la naturaleza. Pues en los seres organizados nos representamos ya una causalidad, según fines, para su interior posibilidad, un entendimiento creador, y relacionamos esa facultad activa con el motivo de determinación de la misma, la intención."(K.U., &82, 380, A.K., V, 420).
- (11) L.c., 380-81, (A.K., V, 425)
- (12) L.c., 384, (A.K., V, 427)
- (13) L.c., 383, (A.K., V, 427)
- (14) K.U., &83, 388, (A.K., V, 430)
- (15) L.c., 391, (A.K., V, 431)
- (16) "Como único ser en la tierra que tiene entendimiento, y, por tanto, facultad de proponerse arbitrariamente fines, es él, ciertamente, señor, en título, de la naturaleza, y si se considera ésta como un sistema teleológico, el hombre es, según su determinación, el último fin de la naturaleza, pero siempre sólo con la condición de que lo comprenda y tenga la voluntad de dar a ella y a sí mismo una relación de fin tal -- que pueda, independientemente de la naturaleza, bastarse a sí mismo, y ser, por tanto, fin final; éste, empero, no debe ser, de ningún modo, buscado en la naturaleza."(L.c., 390, A.K., V, 431)

- (17) JAVIER HERRERO, F., Religión e historia en Kant. Gredos, Madrid, 1975, p. 89.
- (18) K.U., &83, 392, (A.K., V, 431)
- (19) L.c., 392-3, (A.K., V, 432)
- (20) L.c., 393, (A.K., V, 432)
- (21) L.c., 394, (A.K., V, 433)
- (22) UREÑA, E. M., La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud. Témos, Madrid, 1979, p. 81.
- (23) K.U., &83, 395, (A.K., V, 433)
- (24) Vid., LENFERS, D., Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilstkraft. Köln 1965, pp. 71-77.
- (25) "Pues en la naturaleza (como cosa sensible) no hay nada cuyo fundamento, encontrándose en la naturaleza misma, no sea siempre a su vez condicionado; y esto vale, no sólo para la naturaleza fuera de nosotros (la material), sino también en nosotros (la que piensa); entiéndase bien que sólo considero lo - que en mí es naturaleza. Pero una cosa que necesariamente, - por causa de sus propiedades objetivas, debe existir como -- fin final de una causa inteligente, debe ser de tal especie que no dependa, en el orden de los fines, de ninguna otra - condición que la de su idea." (K.U., &84, 397-8, A.K., V, 435)
- (26) L.c., 398-99, (A.K., V, 435)
- (27) A.K., VIII, 343.
- (28) FLOREZ MIGUEL, C., O.c., p.132
- (29) K.r.V., A623-4, B651-52.
- (30) K.r.V., A630, B658.
- (31) K.U., &85, 400, (A.K., V, 436)
- (32) L.c., 402-3, (A.K., V, 438)
- (33) L.c., 407-8, (A.K., V, 440-41)
- (34) L.c., 409, (A.K., V, 441)
- (35) K.U., &84, 396, (A.K., V, 434)
- (36) K.U., &86, 410, (A.K., V, 442)
- (37) L.c., 415-16, (A.K., V, 445)
- (38) K.U., &87, 422, Anmerkung, (A.K., V, 449)

- (39) La primacía de la razón práctica es algo patente en la reflexión kantiana sobre el fin final de la creación: "Ahora bien: cuando se va a la busca del orden teleológico, hay un principio al cual la razón humana más ordinaria está obligada a dar inmediatamente su aprobación, y es que, si ha de haber por todas partes un fin final que la razón debe dar a priori, no puede ese fin final ser otro que el hombre (todo ser racional del mundo) bajo leyes morales. Pues (y así juzga cada cual) si el mundo consistiera sólo en seres sin vida, o si tuviera en parte seres vivos pero irracionales, entonces, la existencia de un mundo semejante no tendría absolutamente valor alguno, no existiendo en él ser alguno que tuviera el menor concepto de un valor!" L.c., 421-22, (A.K., V., 448-49)
- (40) L.c., 423-24, (A.K., V, 450); L.c., 424, (A.K., V, 450)
- (41) L.c., 425-26, (A.K., V, 451)
- (42) L.c., 426, (A.K., V, 451)
- (43) K.r.V., A807, B835. Es más, en último término, la ley moral, sólo implica la idea de un ser moral, pero no la idea de un autor de esa ley: "Una ley (moralmente práctica) es una proposición que contiene un imperativo categórico, una orden. El que manda (imperans) por medio de una ley, es el legislador (legislator). Es el autor de la obligación por la ley; pero no es siempre el autor de la ley. En el caso en que lo fuera, la ley sería positiva (contingente) y arbitraria. La ley, que nos obliga a priori e incondicionalmente por nuestra propia razón, puede también considerarse como procedente de la voluntad de un legislador supremo, que no tiene más que derechos y ningún deber (por consiguiente de la voluntad divina). Pero esto no implica más que la idea de un ser moral, cuya voluntad hace ley para todos, sin considerar por ello a esta voluntad como causa de la ley." (M.S., Einleitung), - A.K., VI, 227
- (44) K.p.V., Vorrede 5, Anmerkung, (A.K., V, 4)
- (45) L.c., 5-6, (A.K., V, 4)
- (46) L.c., 4-5, (A.K., V, 3-4)
- (47) K.U., &88, 434, (A.K., V, 455)
- (48) L.c., 438, Anmerkung, (A.K., V, 458)
- (49) K.U., &89, 440, (A.K., V, 459)
- (50) K.U., Allgemeine Anmerkung zur Teleologie, 477, (A.K., V, 481)
- (51) K.U., &90, 446-47, (A.K., V, 462-63)
- (52) L.c., 448-50, (A.K., V, 464)

- (53) L.c., 448 Anmerkung, (A.K., V, 464)
- (54) L.c., 452, (A.K., V, 466)
- (55) BARNI, J., Examen de la Critique de Jugement, p.292.
- (56) K.F.V., A822, B850.
- (57) K.U., &91, 455, (A.K., V, 467)
- (58) Ibid.
- (59) K.F.V., A823, B861.
- (60) K.U., &91, 456, (A.K., V, 468)
- (61) K.P.V., Vorrede, 5, (A.K., V, 4)
- (62) K.F.V., A824, B852.
- (63) K.F.V., A825-26, B853-54.
- (64) K.F.V., A828, B856.
- (65) K.U., &91, 458, (A.K., V, 469)
- (66) L.c., 462-3, (A.K., V, 471-72)
- (67) K.F.V., A831, B859.

315

CONCLUSION: EL USO REFLEXIONANTE COMO USO CRITICO

Nos queda, pues, valorar nuestro propio trabajo desde el ángulo intrínseco del sistema. A lo largo de él hemos abordado la problemática del juicio reflexionante desde la óptica más perfecta del criticismo, esto es, desde el juicio sintético a priori. Ello nos ha llevado a estudiar el juicio reflexionante desde sus tres puntos de vista posibles: descripción, justificación, aplicación. Como era de esperar -estamos en una crítica que quiere ser, a su vez, doctrina- realmente los tres niveles -- constituyen la justificación misma del uso de tales juicios.

Mediante el juicio reflexionante Kant ha salvado del dogmatismo toda esa parte de la filosofía, cuyos principios topaban con el reino de la contingencia y pensamos que lo ha hecho tan bien que la ha convertido en la parte más crítica de su sistema. ¿Qué otro significado puede tener, si no, utilizar principios regulativos, máximas, hipótesis, mantenerse en la esfera del als ob, que el elevar el estudio de los objetos que caen bajo el área del uso particular del entendimiento, a la categoría de sistema?

Gracias al uso reflexionante del juzgar, del pensar, Kant ha dejado a la razón humana en sus propios límites y, sin embargo, se ha instalado por encima de ellos. La admiración que nos produce la hipótesis del Entendimiento arquetípico sólo es posible cifrarla en el hecho de que Kant supo expresar lo que todos pensamos sin perderse en las fantasías a las que tan acostumbrados nos tiene nuestra propia razón. La doble revolución copernicana que - supone el uso reflexionante de principios para una determinada facultad -no nos importa qué sean los objetos en sí, ni lo que sean en cuanto fenómenos, sino sólo lo que sean para un entendimiento finito que no los constituye, sino que simplemente intenta comprenderlos- posibilita que al ámbito de la objetividad que había quedado tan absolutamente limitada por la síntesis categorial, se amplíe

a horizontes insospechados y ello sin la menor merma de su propio criticismo.

El despliegue del uso reflexionante de la facultad de juzgar ha dado lugar a los juicios estéticos y a los juicios -- teleológicos. Hemos intentado demostrar que tanto unos como otros son universales y necesarios, que tanto unos como otros tienen su razón de ser en la esfera del criticismo.

1. Los juicios estéticos no nos dicen na da acerca del objeto y, sin embargo, muestran de una forma tan -- perfecta el rasgo subjetivo de cualquiera de nuestras experiencias que difícilmente podríamos construir un sistema completo de experiencia sin tenerlos en cuenta. Son juicios universales y necesarios porque lo que comunican no es una sensación empírica, sino -- algo totalmente a priori, a saber, nuestra propia capacidad de co municación: en definitiva, los juicios estéticos van a pertenecer a la esfera de los juicios sintéticos a priori, porque si no admi tiésemos esto, podríamos caer en el escepticismo. Mención aparte, merecen las reflexiones kantianas sobre lo Sublime, el Arte y la Moralidad. Reparemos que en ambas partes de nuestra investigación abocamos al reino de la moralidad: el sentimiento de lo sublime es posible porque nuestro espíritu no sólo es naturaleza, sino que -- también es libertad; igualmente el "conocimiento" de Dios se realiza gracias a nuestra condición de seres nouménicos; en último -- término, la belleza es símbolo de la moralidad. Los juicios estéticos unen ya, por sí solos, las dos partes del hombre que parecían irreconciliables, esto es, naturaleza y libertad: en último térmi no el conocer y el obrar del hombre adquieren todo su sentido gra cias a la capacidad de sentir placer ante un objeto bello o dis-- placer ante un "acontecimiento sublime". La reconciliación que el sentido estético posibilita entre Estética y Moralidad nos hace -- más racionales, nos hacer vivir más de acuerdo con nuestras ----- Naturanlage.

2. Por su parte, los juicios teleológicos aspiran a darnos conocimiento de esa misma realidad de la que los juicios estéticos se han servido para expresar nuestros sentimientos. Tal pretensión es realizada satisfactoriamente gracias a la construcción de un juicio que lo hace posible, a saber, el juicio material objetivo. Mediante él el filósofo trascendental puede introducir en el sistema de la razón pura una investigación que tiene por objeto los seres organizados, de los cuales hemos dicho -- que constituyen la naturaleza particular, regida por leyes empíricas y como tal, contingente para nuestro entendimiento. Introducir necesidad en la contingencia: esa va a ser la tarea de la facultad de juzgar reflexionante. Ello lo va a conseguir a través del principio de finalidad que, en su uso crítico, nos posibilita el estudio de aquellos objetos como si estuviesen constituidos por un Entendimiento arquetípico. En último término, el juicio teleológico es un juicio crítico, no dogmático, porque admite que sólo tiene validez para el entendimiento finito, el cual necesita distinguir en su comprensión de la realidad entre posibilidad/realidad, ser/deber-ser, mecanismo/finalismo. Pero, la facultad de juzgar teleológica no sólo nos sirve para orientarnos en nuestro conocimiento de los seres organizados, sino que nos enfrenta también con el -- eterno problema del conocimiento de Dios. Y hemos de afirmar con satisfacción que también aquí tiene sentido la teleología, aunque, eso sí, ya no en su dimensión puramente teórica, sino en su dimensión práctica. Sólo el hombre, en cuanto ser moral, puede ser fin final de la creación, y, sólo en cuanto tal, puede poseer ese sentimiento privilegiado que puede ser común al entendimiento más -- vulgar y al entendimiento más cultivado, esto es, la fe racional, único medio por el cual el filósofo crítico puede aceptar la existencia de Dios.

En definitiva, los dos puntos de vista de la investigación convergen en un mismo punto: el privilegio de la dimensión práctica del hombre. Naturaleza y Libertad coinciden allí donde --

Ser y Deber-ser encuentran su punto de unión, esto es, en la tendencia a lo suprasensible, a lo incondicionado, en aquello que está más allá de lo empírico y más acá de lo trascendente, esto es, en la creatividad. El hombre como "ser creador", tanto en su dimensión cognoscitiva como puramente estética constituye un ámbito de objetividad de forma análoga a como el Entendimiento arquetípico constituiría el mundo. Por ello, el hombre puede llegar a conocer a Dios y el mundo, si en cuanto entendimiento ectípico utiliza sus principios dentro de los márgenes que le posibilita la filosofía crítico-reflexivo-trascendental.

380

B I B L I O G R A F I A

I. OBRAS DE IMMANUEL KANT

1. EDICION ACADEMICA

Kants Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bände I-VII. Druck und Verlag von Georg Reimer. Berlin, 1910-17. Bände VII-XXVIII, Walter de Gruyter und Co., Berlin und Leipzig, 1923-72.

2. OTRAS EDICIONES UTILIZADAS

Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben von Karl Vorländer. Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1965.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Karl Vorländer. Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1965.

Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von Karl Vorländer. Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1974.

Kritik der Urteilskraft. Herausgegeben von Karl Vorländer. Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1974.

Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Band X. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978.

3. TRADUCCIONES UTILIZADAS

La "Dissertatio" de 1770. Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible. Introducción y traducción por R. Ceñal, S.J. C.S.I.C., Madrid, 1961.

Crítica de la razón pura. Prólogo, Traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1978.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. 3ª edición. Traducción de Manuel García Morente. Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1967.

Crítica de la razón práctica. Traducción de E. Miñana Villagrasa y M. García Morente. Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1975.

Crítica del Juicio. Traducción de M. García Morente. Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1977.

La Filosofía como un Sistema. Primera Introducción a la "Crítica del Juicio". Traducción de A. Altman. Juárez Editor, Buenos Aires, 1969.

II. LEXICOS Y COMENTARIOS

BECK, L.W., A commentary on Kant's Critique of Practical Reason. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1960.

CASSIRER, H.W., A commentary on Kant's Critique of Judgment. Methuen and Co. Ltd., London, 1970.

EISLER, R., Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kant sämtlichen Schriften/Briefen und handschriftlichem Nachlass. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim, 1964.

HEIMSOETH, H., Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. 4 Bände. Walter de Gruyter Co., Berlin, 1966-1971.

MERTENS, H., Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik. Johannes Berchmans Verlag, München, 1975.

PATON, H.J., Kant's Metaphysic of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft. In Two Volumes. George Allen and Unwin Ltd., London, 1936.

PATON, H.J., The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.

RATKE, H., Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972.

VAIHINGER, H., Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Raymund Schmidt. 2 Bände. Scientia Verlag, Aalen, 1970

VERNEAUX, R., Le vocabulaire de Kant. 2 Volumes, Aubier Montaigne, Paris, 1973.

VLEESCHAUWER, H.J. de, La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant. 3 volumes. "De Sikkel", Antwerpen, 1934-1936-1937.

III. ESTUDIOS SOBRE LA CRITICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR

- BARNI, J., Examen de la Critique du Jugement. Librairie Philosophique de Ladrangé, Paris, 1850.
- BARTUSCHAT, W., Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft. V. Klostermann, Frankfurt a.M., 1972.
- BASCH, V., Essai critique sur l'esthétique de Kant. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1927.
- COHEN, H., Kants Begründung der Aesthetik. F.Dümmers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1889.
- COLEMAN, F.X., The Harmony of reason. A study in Kant's Aesthetics. University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1974.
- CRAWFORD, D.W., Kant's Aesthetic theory. The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1974.
- DELBOS, V., La philosophie pratique de Kant. Félix Alcan, Paris, 1905.
- DELEUZE, G., La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés. P.U.F., Paris, 1968.
- DORNER, A., Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen. In "Kant-Studien", IV (1900) 248-285.
- FROST, W., Kants Teleologie. In "Kant-Studien", XI (1906) 298-347.
- FROST, W., Der Urteilskraft bei Kant. Verlag von Max Niemeyer, Halle, 1906.
- GOTSHALK, D. W., Form and Expression in Kant's Aesthetics. In "British Journal of Aesthetics", VII/3 (1967) 250-260.
- GUYER, P., Kant and the claims of taste. Harvard University Press, Cambridge etc., 1979.
- HEINTEL, P., Die Bedeutung der Kritik der aesthetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik. H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn, 1970.
- HERMANN, I., Kants Teleologie. Akademiai Kiadó, Budapest, 1972.
- JOHNSON, M.L., Kant's Unified Theory of Beauty. In "British Journal of Aesthetics", XVI/4 (1976) 347-353.
- KALUZA, B., Kants "Kritik der Urteilskraft" in Entwürfe beider Einleitungen. Offsetdruckerei Johannes Krause, Freiburg i.Br., 1971.
- KAMINSKY, J., Kant's Analysis of Aesthetics. In "Kant-Studien" L/1 (1958-59) 77-89.
- LEBRUN, G., Kant et la fin de la Métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de Juger". Librairie Armand Colin, Paris, 1970.

LENFERS, D., Kants Weg von der Teleologie zur Teologie. Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilkraft. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität Köln, Köln, 1965.

MAC FARLAND, J.D., Kant's Concept of Teleology. University of Edinburgh Press, Edinburgh, 1970.

MAC MILLAN, R.A.C. The crowning phase of the critical philosophy. A study in Kant's Critique of Judgment. Macmillan and Co., London, 1912.

MARCUCCI, S., Aspetti epistemologici della finalit  in Kant. Felice le Monnier, Firenze, 1972.

MARCUCCI, S., Intelletto e "intellettualismo" nell'estetica di Kant. Longo editore, Ravenna, 1976.

MOUTSOPOULOS, E., Forme et subjectivité dans l'esthétique kantienne. Publication des Annales de la Faculté des Lettres, Aix-en-Provence, 1964.

NEUMANN, R., Gegenständlichkeit und Existenzbedeutung des Schönen. Untersuchungen zu Kants Kritik der aesthetischen Urteilkraft. Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973.

SCHAPER, R., Free and Dependent Beauty. In "Kant-Studien". Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Herausgegeben von G. Funke und J. Kopper. Mainz, 1974. Teil I, pp. 247-263.

SCHRADER, G., The status of teleological judgment in the critical philosophy. In "Kant-Studien" XLV (1953-54) 204-235.

STADLER, A., Kants Teleologie und ihre Erkenntnistheoretische Bedeutung. F. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1912.

SOURIAU, M., Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant. Félix Alcan, Paris, 1926.

TONELLI, G., La formazione del testo della Kritik der Urteilkraft. In "Revue Internationale de Philosophie" 8 (1954) 423-448.

TONELLI, G., Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilkraft. In "Kant-Studien" XLIX/2 (1957-58) 154-166.

UEHLING, T.E., The notion of form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment. Mouton & Co., The Hague, 1971.

WHITE, D.A., On bridging the gulf between Nature and Morality in the Critique of Judgment. In "British Journal of Aesthetics", X/2 (1968) 174-183.

IV. OTROS ESTUDIOS RELACIONADOS CON EL TEMA.

- ADICKES, E., Kant und die als-ob-Philosophie. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1927.
- ALQUIE, F., La critique kantienne de la Métaphysique. P.U.F., Paris, 1968.
- ARTOLA, J.M., Filosofía natural e idealismo en el pensamiento de Schelling alrededor de 1800. In "Estudios Filosóficos", 76, XXVII, (1978) 497-522.
- ARTOLA, J.M., Limitación y trascendencia del conocimiento en la filosofía de Kant. In "Estudios Filosóficos" (1981) 123-147.
- BAUMANN, P., Das Problem der organischen Zweckmässigkeit. H.Bouvier und Co., Bonn, 1965.
- BOSANQUET, B., Historia de la estética. Traducción de J.Rovira Armengol. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- BROAD, Ch.D., Kant. An introduction. Edited by C.Lewy. Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- CASSIRER, E., Kant, vida y doctrina. Traducción de W. Roces. F.C.E., México, 1974.
- CASSIRER, E., El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna. Tomo II. Traducción de W. Roces. F.C.E., México, 1956.
- CASSIRER, H.W., Kant's first Critique. An Appraisal of the permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason. George Allen und Unwin, London, 1968.
- CORTINA ORTOS, A., Dios en la filosofía trascendental de Kant. Universidad Pontificia, Salamanca, 1981.
- FLOREZ MIGUEL, C., Kant, de la ilustración al socialismo. Zyx, Salamanca, 1976.
- GADAMER, H.G., Verdad y método. Fundamentos de una hermeneútica filosófica. Traducción de A.A.Aparicio y R. de Agapito. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977.
- GARCIA MORENTE, M., La estética de Kant. In Crítica del Juicio, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
- GOLDMANN, L., Introducción a la filosofía de Kant. Traducción de J.L. Etcheverry. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974.
- HEIDEGGER, M., Kant y el problema de la metafísica. Traducción de G.I. Roth, F.C.E., México, 1973.

- HERRERO, F.J., Religión e historia en Kant. Gredos, Madrid, 1975.
- HINSKE, N., Kant als Herausforderung an die Gegenwart. Karl Alber, Freiburg/München, 1980.
- HOSSENFELDER, M., Kants Konstitutionstheorie und die transzendente Deduktion. Walter de Gruyter, Berlin, 1978.
- KOPPER, J., Reflexion und Determination. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1976.
- KÖRNER, S., Kant. Traducción de I. Zapata Tellechea. Alianza, Madrid, 1977.
- LABERGE, P., La théologie kantienne précritique. Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa (Canada), 1973.
- LEHMANN, G., Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Walter de Gruyter and Co., Berlin, 1969.
- LUKACS, G., El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Traducción de M. Sacristán. Grijalbo, Barcelona/México, 1972.
- MARCUCCI, S., Kant e le scienze. Scritti scientifici e filosofici. Liviana editrice, Padova, 1977.
- MARTIN, G., Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. Walter de Gruyter and Co., Berlin, 1969.
- MENENDEZ PELAYO, M., Historia de las ideas estéticas en España. Tomo II, 4ª edición. C.S.I.C., Madrid, 1974.
- MONTERO MOLINER, F., El empirismo kantiano. Departamento de Historia de la Filosofía, Valencia, 1973.
- MURALT, A. de, La conscience transcendantale dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception. Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1956.
- NAVARRO CORDON, J.M., El concepto de "trascendental" en Kant. In "Anales del Seminario de Metafísica", V (1970) 7-26.
- NAVARRO CORDON, J.M., El sentido del saber sintético a priori. Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1971.
- NAVARRO CORDON, J.M., Método y metafísica en el Kant precrítico. In "Anales del Seminario de Metafísica", IX (1974) 75-122.
- ORTEGA Y GASSET, J., Kant. In Kant, Hegel, Dilthey. Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 15-69.
- PALACIOS, J.M., El idealismo trascendental: teoría de la verdad. Gredos, Madrid, 1979.
- PHILONENKO, A., L'oeuvre de Kant. 2 Volumes, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1969.

RABADE ROMEO, S., Estructura del conocer humano. 2ª edición. G. del Toro, Madrid, 1969.

RABADE ROMEO, S., Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura". Gredos, Madrid, 1969.

RABADE ROMEO, S., Hume y el fenomenismo moderno. Gredos, Madrid, 1975.

RABADE ROMEO, S., La concepción kantiana de la razón en la dialéctica trascendental. In "Anales del Seminario de Metafísica" XIII (1978) 9-28.

RABADE ROMEO, S., Método y pensamiento en la modernidad. Narcea, Madrid, 1981.

RABADE ROMEO, S., Kant: perfiles de una actitud crítica. In "Estudios Filosóficos" (1981) 9- 31.

RABADE ROMEO, S., Ideas e ideal de la razón en Kant. Reflexiones desde la dialéctica trascendental (K.r.V.). In "Revista de Filosofía" Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 2ª serie, IV/2 (1981) 159-177.

ROUSSET, B., La doctrine kantienne de l'objectivité (L'autonomie comme devoir et devenir). Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1967.

STANLEY, G.F., Kant's constitutive- regulative distinction. In Kant's Studies today. Ed. Lewis W. Beck. Open Court, La Salle (Illinois), 1969, pp. 375-408.

LIEDTKE, M., Der Begriff der reflektierenden Urteilkraft in Kants Kritik der reinen Vernunft. Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität. Hamburg, 1964.

STRAWSON, P.F., Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant. Traducción de C. Thiebaut Luis-André. Revista de Occidente, Madrid, 1975.

TORRETTI, R., Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Ediciones de la Universidad de Chile, Chile, 1967.

UREÑA, E.M., La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud. Tecnos, Madrid, 1979.

VAHINGER, H., The Philosophy of "As if". A System of the Theoretical, Practical and Religious Fiction of Mankind. Translated by C.K.Ogden. Routledge and Kegan Paul, London, 1965.

WALSH, W.H., Kant's Criticism of Metaphysics. University Press, Edinburgh, 1975.

WOOD, A.W., Kant's moral religion. Cornell University Press, Ithaca/London, 1970.

WOOD, A.W., Kant's rational Theology. Cornell University Press, Ithaca/London, 1978.